King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

١/٢١٤

م٠ش المسامرة شرح المسايرة، تأليف محمد بن محمد بن أبي بكر بن
علي بن ابي شريف المقدسي، أبي المعالي ٨٢٢-٩٠٦هـ
بخط أحمد بن محمود بن أحمد بن محمود، ١١١٠هـ.
٩١ق ٢٥س ٢٠,٥×١٦سم
٣٦٤٦ نسخة جيدة حسنة، خطها نسخ حسن، اوراقها منفرطة،
المتن فوقه خط بالحمرة. طبع.
الاعلام ٧: ٢٨١، هدية العارفين ٢: ٢٢٢
١- اصول الدين أ- ابن أبي شريف، محمد بن محمد -٩٠٦هـ
ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ د- شرح المسايره
لابن همام.

Copyright © King Saud University

١٧٧

المجلد ٥٩

١١٠

٣٦٤٦

٥١٦١٤٦ ق
٩٩١٧١٧ م

كتاب المسامرة شرح المسايرة
تأليف الشيخ الإمام العلامة وحيد
دهره وفريد عصره كمال الدين
محمد بن محمد بن أبي بكر
ابن علي بن أبي شريف الشافعي
المقدسي نفع الله به وبعلومه
آمين

في نوبة الفقير
محمد أمين
ابن عابدين
عفي عنه
في صفر سنة ١٢٢٨

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

حمداً لمن رسم على صفحات الكائنات دلايل توحيده ورقم سطورها رسايل
معلنة بوجوب وجوده لكافة عبيده والصلاة والسلام على افضل من جاء من فضله
بمزيده محمد المصطفى وآله واصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابعي سننه
وجماعة صحابته في تقويم العقد وتشييده وبعد فهذا توضيح لكتاب المسايره
في العقائد المنجيه في الآخره تأليف شيخنا الامام العلامة اوحد علماء مصره وواسطة
عقد محققي عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام
جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام وبواه مولاه مبوا صدق في دار السلام قصدت فيه
تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سايلاً من الله سبحانه
وتعالى النفع به لمن قراه او رقمه ولمن فهمه بعد ان فهمه انه تعالى ولي كل نعمة
وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله ورضي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد
وعملاً بروايات احاديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي
في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان
وغيره كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده
كل امر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند على التردد
وفي رواية اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع كل امر ذي
بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله موافقة لكل منهما
لان الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله
فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين ولما الحمد لله
من جملة المبدو ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتيهما معاً متعذر اجيب بوجهين
احدهما ان الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتداً لا الحقيقي فالكتاب العزيز مبداه عرفاً
الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم وكتب المصنفين مبداها الخطبة التي هي
البسملة والحمد والتشهد والصلوة حيث تضمنتها الثاني ان المراد الابتداء الاعم من
الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وقد اجيب
بغير

بغير ذلك مما لا نطيل بذكره لما فيه من دقة وتكلف والباء في بسم الله متعلق بمحذوف
تقديره هنا باسم الله اؤلف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون
المعنى متبركاً باسم الله اؤلف او اصنف فيكون التبرك في تأليف الكتاب ومجموعه بكماله
لا في ابتدايه خاصة فلذلك كان اولى من تقدير ابتدا والله علم للذات الواجب الوجود
المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الادخال ولا اشتقاق وعدمه
هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات كتب التفاسير والكلام
والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في القلب
وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال فرحمته
للعباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع الضرر عنهم فيكون من الصفات المعنوية واما نفس الانعام
والدفع فيكون من صفات الافعال والحمد لله هو الثناء عليه بصفاته وافعاله واما
تعريف مطلق الحمد بانه الوصف بالجميل الاختياري او بانه الثناء باللسان على الجميل الاختياري
فلا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته لتعاليها عن وصفها بالصدور عن اختيار
فانه معنى الحدوث وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر واللام في
الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام في لله
يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير اربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد اما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل
حمد مختص به تعالى او مستحق له واما على الجنس فبالالتزام لان المعنى ان جنس المحامد مختص
او مستحق له ويلزمه ان لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس
ثابتاً له في ضمنه فلم يكن الجنس مختصاً ولا مستحقاً وذلك منافٍ لمدلول الحمد لله ثم ان
جملة الحمد لله اخبارية لفظاً ومعنى وكونها انشائية بمعنى ان قايل الحمد لله منشئ للثناء
على الله بمعناها وهو ان كل حمد مختص به او مستحق له تعالى معنى لغوي لا ينافي كونها اخبارية
اصطلاحاً اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحاً وقد راعى المصنف رحمه الله
براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقايد من الذات الواجب الوجود بقوله الله
والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله بارئ النسم الى آخره والبارئ المنشئ
وقيل الخالق خلقاً بريئاً من التفاوت والنسم في اي منشئ انواع الحيوان او خالقها

Copyright © King Saud University

قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منتمي نوع الانسان
امة بعد امة او خاتمهم لكل الرسل حتى انبيا كما ذكر والامة تطلق على الحيوان والاتباع منها
هذا الجماعة وقد يختص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعايهم الى الله
يسمون امة الدعوة فان امنوا وجماعة منهم سمي المومنون امة الاجابة ومولى النعم
اي مانح الامور التي بها عموما من الايجاد والامداد بالبقا ومن السمع والبصر وساير القوى
الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات وخصوصا من سعة الرزق ونفاد
الامر والنهي والرغبة وغيرها الذي له ارادة الحكم اي الحكمة وما قضى بوقوعه او بعدم وقوعه
ولا مانع لما اعطى وقسم لان كل شي في قبضته ومصروف على حسب مشيته اذ هو المالك لكل شي
سبحانه المتفرد في وجوده بالقدم وسياتي بيان معناه واعلم انه كثر استعمال
المصنفين في خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما
مع ان الاسما توقيفية على الراجح وهو قول الاشعري ولم يرد بذكر سمع وان ورد اصلها
كالواحد والاحد او ما يحو معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينيذ فاطلاقها
اما على قول القاضي ابي بكر الباقلاني فهو انه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه
بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع او على مختار حجة الاسلام والامام الرازي
من جواز الاطلاق دون توقيف في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان وضع
الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له وبسطت الكلام على
معنى هذه الصيغة في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقايد وفي
قوله الحاكم على من سواه بالفنا والعدم تنبيه على انه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقا ايضا
وفي قوله ثم يعيدهم بعد فنايهم لفصل القضا بينهم فياخذ للمظلوم ممن ظلم اي ممن
ظلمه تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة فصل القضا بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الخبر
اعادة البهايم لهذا التناصف وفي قوله ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى
وجرايه القلم من عملها وجزايه ويتدارك بعفوه من يشا ومن يشا منه انتقم جري
على مذهب اهل السنة والجماعة من ان كلا من العمل وجزايه راجع الى مشيته الالهية
فلو شا اهلك الطايع ولو وجد منه طاعة وان العاصي في مشيته ان شا
عفى عنه وان شا عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسياتي ذلك في محله

له الامر

له الامر كله لا يسال عما يفعل واحكم اي حكم به او اودعه من الحكم في خلق مخلوقاته
وابداع مصنوعاته او عما احكمه من ذلك وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شي
نفيا لمذهب اهل الاعتزال والصلوة وهي من الله رحمة خص الانبيا من بين ساير
البشر بالافراد بالدعا بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما لهم والسلام وهي تحية معناها الدعا
بالسلامة على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الانس والجن ولم يصرح باسمه
الشريف تنبيها على الاستغنا بهذا الوصف عن التصريح لبلوغ شهرة افراده بهذا
الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرتبة فوق الخصوص بسيادة ولد آدم
وافاد الخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم
العايد نفعها على العباد المترتب ذكرهم على نشر هيبها او ترتيب ثمرة وفايدة على متر ويزيد
كما هو مذهب اهل السنة لا انها باعثة على شريعته كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق
لقول المعتزلة بان افعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على فعله
وهو متعال ان يبعثه شي على شي صلى الله عليه وعلى اله واصحابه معادن الفخار
بفتح الفا اي الصفات التي يفتخر بها والكرم اي الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
كرر الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم لان الصلوة الاولى واقعة قبل ذكره بوصفه
صلى الله عليه وسلم كما مر انفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصف المشار اليه امتثالا
لامره المؤكد بالصلاة عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره والال اما اصله الاهل كما اقتصر
عليه في الكشاف او هو من آل يؤول اذا رجع اليه بقرابة او راي او غيرهما
كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض المتاخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رضي
الله تعالى عنه بلفظ الال مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين ساير اهله
او من بين ساير من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في الفقهيات في قسم الفي والغنيمة
وقيل آله اهله الادنون وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بني
عبد شمس وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بني المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم
وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على
الاسلام وقوله ما اضا نجم وافل اي غاب وهطل غيث اي تتابع نزوله والمعجم
اي سال مقصود به تابيد الصلاة بمدة بقا الدنيا اذ زوال كل من الاضاة والافول

Copyright © King Saud University

وتزول العبرة وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل ان يراد هذا التابيد
بقوله ما اضاء نجم وافل ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلوة بتكرر ذلك
وعقب الصلوة بالسلام المؤكد فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما
وبعد فان هذه الفا اما على توهم اما واما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو
عوض عنها وهذا الشروع في بيان سبب تاليف الكتاب وهو ان بعض الفقراء من الاخوان
في الله تعالى كان قد شرع في قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة حجة الاسلام ابي حامد
محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي تغمده الله تعالى برحمته واسكنه دار كرامته
وهي الرسالة التي كتبها لاهل القدس مفردة ثم ادرجها كتاب قواعد العقايد وهو الثاني
من كتب الاحيا الاربعين فلما توسطها القاري المشار اليه احب ان اختصرها واحببت
انا ايضا ذلك فشرعت في هذا القصد يعني قصد الاختصار ثم استمر عليه الخود رقيق
من الاعوام كتبته وتعرض لخاطر استحسان زيادات على ما في الرسالة المشار اليها
ارايه الذي يريني اي تحول في الروية القلبية التي هي الراي ان اذكرها اي تلك الزيادة
فيهم لقاصد تحرير العقايد وانه يتم لطالب الغرض كذا في النسخ ولعله لغرض الطالب
وحصل فيه تقدم وتاخر اي طالب تحرير العقايد او طالب اختصار الرسالة ثم لم يزل
هذا الاستحسان او المستحسن يزداد حتى خرج التاليف عن القصد الاول وهو قصد
الاختصار المجرد فلم يبق الكتاب مستقلا لكثرة زيادته غير انه يسايره اي انه يساير
كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية في تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها
وزدت عليها اي التراجم المشار اليها خاتمة بعدها ومقدمة في صدر الركن الاول
وربما اوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة كما صنع في تراجم الركن الثاني
اختصارا او تقريبا وبالغت في توضيحه وتسهيله ادم اضعه لايسهل على الاوساط
والمبتدين ليعم نفعه وها هو ذا والله سبحانه لا سواه اسال ان ينفعني به في الاخرة
وينفع به من قراه في الدنيا والاخرة فان النفع فيهما هو المطلب الاعلى والمقصد الاهم
انه تعالى ولي كل خير النفع به وهو حسبي اي محسبي وكافي ونعم الوكيل سبحانه
وسميته كتاب المساير في العقايد المنجية في الاخرة لانه يساير تراجم كتاب الامام الغزالي
بمعنى انه يترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها والمساير في الاصل مفاعلة من السير
وهي

او طالب اختصار الرسالة صح

وهي ان يسير الراكبان متحاذيين اطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه كتاب الامام
الغزالي في تراجمه وينحصر كتاب المساير بعد المقدمة اي ينحصر ما عدا المقدمة في اربعة
اركان معقودة للكلام في معرفة الذات والصفات والافعال وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم
وخاتمة معقودة للكلام في الايمان والاسلام وما يتصل بهما ووضعها عقب الاركان
الاربعة ماخوذ من الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحيا فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية **الركن الاول** معقود للكلام
في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود للكلام في صفاته تعالى الركن الثالث معقود
للكلام في افعاله تعالى الركن الرابع معقود للكلام في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن الاول في معرفة الله تعالى ينحصر في عشرة اصول
وهي العلم بوجوده تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص
بجهة ولا مستقر على مكان وانه يرى وانه واحد **المقدمة** في تعريف الفن اي فن
علم العقايد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه وما كانت مقدمة للكلام التفصيلي
في الفن اخرها الى هذا المحل لتعقيبها الشروع في الكلام على التفصيلي في محلها وما قبلها
انما هو كلام في ترتيب الكتاب والكلام اي الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما لها وما
عليها من العقايد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما اي من جهة كون تلك المعرفة علما
في اكثر العقايد وظنا في البعض والمراد بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس او عقل
او عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف ماخوذ من قول ابي حنيفة رضي الله عنه
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها غير ان ابا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه
المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية والفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية
اي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فاسقط قوله ما لها لان القصد به ادخال
به ادخال معرفة اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله
ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وحرمة المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من
العقايد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة فيها بيانية وسياتي بيان معنى الاسلام في الخاتمة
ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما اي ما هو واجب او محرم عينا خرج به معرفة مذهب

الركن الاول

المقدمة في تعريف الفن

Copyright © King Saud University

للمندوبات وكراهة المكروهات وان كان المراد به ما طلب منا فعلا او تركا طلبا جازما او
غير جازم فيخرج معرفة المذهب والكراهة ايضا بقوله من العقايد والادلة جمع دليل وهو ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الي مطلوب خبري واعتبار الامكان ليتناول التوصل بالفعل
اذ الدليل دليل قبل ان ينظر فيه والصحيح هو النظر من جهة الدلالة احترازا عن الفاسد
اذ لا اعتبار به فان انتقل الذهن الي المطلوب والتقييد بالخبري احترازا عن المعرف
لانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق بقوله معرفة اي معرفة ماخوذة
عن الادلة وهو صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد واعلم ان انتقال النفس في المعاني
انتقالا بالقصد ويسمي الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمي نظرا وقد لا يكون كذلك ومنه
اكثر حديث النفس فمعرفة مسايل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما
يمتنع عليه من ادلتها فرض عين علي كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي
رجحه الامام الرازي والامدي والمراد النظر بدليل اجمالي اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه
من ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتاهلين له
واما غيرهم ممن يخشي عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبهة والضلال فليس له الخوض فيه وهذا
محمل نهي الشافعي وغيره من السلف علي الاشتغال بعلم الكلام وتعيين محل وجوب العلم كوجوده
تعالي ومعرفة صفاته الذاتية ومحل وجوب النظر كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم
والسوال في القبر وكيفيته اي يستفاد من خارج لا من التعريف قوله وتعيين مبتدا خبره
قوله من خارج وقوله والنظر عطف علي العلم وما عداه ذكر احوال او نحوه وقوله كبعض
شروط النبوة يشير به الي الذكورة فقد اختلفوا في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب
البعض الي انها غير شرط كما سنذكره في محله ان شاء الله تعالي والادلة من الجانبين ظنية
واما كيفية اعادة المعدوم والسوال في القبر فسيرد في محله انها ظنية وههنا بحث وهو ان
يقال الظاهر انه يمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتي لو نفي
العبد ربه سبحانه وتعالي الخالي عن اعتقاد يتعلق بهما او وقع الشبهة لم يتوجه عليه عتاب لان
الواجب في الايمان بالانبيا هو ان من ثبت نبوته تعيينه يجب الايمان بانه بعينه نبي ومن لم
يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد ان الله تعالي
يحيي الموتي ويبعثهم للجزا وان لم يتعلق لنا الاعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهاتان المسلتان
وما يشبهما

وما اشبههما ليس مما يجب علي النفس معرفته فلا يتجه ادخاله في التعريف بقوله وظني في البعض
وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد علي عدم وجوب الاعتقاد في اشباه هاتين من
المسايل وبالله التوفيق واما السوال فليس من الظنيات لان ادلته متواترة معني والتواتر
المعنوي مفيد للقطع ويتقدير ارادة الكيفية فالقدر المتواتر المشترك بين الكيفيات متواتر
معني وهو ان السوال عن الرب سبحانه والنبي صلي الله عليه وسلم وحينيذ فالاولي في المقاصد
من تعريف علم الكلام بانه العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله وكذا النظر فيها
اشارة الي ايراد علي التعريف وجواب عنه اما الايراد فهو ان يرد علي عكس التعريف ما حصل من
العقايد معادا اي مرة ثانية من اعادة النظر في الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه
ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل من الالتفات الي الدليل الذي سبق النظر فيه
وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانيا من اعادة
النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله الاول فليس منه اذ ليس معرفة
فهو خارج من التعريف من حيث هو تذكر اي من حيث هو معاد داخل من حيث حصوله الاولي
من النظر في الدليل اولا وهي اي هذه الحيثية حيثية ثابتة له وان النظر بكونه معادا لا يخرج
بعد معرفة ما قررناه ان الذي يعترض به علي التعريف هو المعاد لاعادة النظر دون نسيان
اما ان كان لاعادة النظر بعد نسيان ما حصل بالنظر الاول وكذا النظر حيث احتيج الي
الاكتساب باستيناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من
هذه الحيثية ايضا ولا اعتراض به علي التعريف وقد اورد علي التعريف ايضا انه لا يتناول
مباحث الامامة مع انها من علم الكلام لذكرها في كتبه واجيب بمنع كون مباحث الامامة
من علم الكلام وقد اشار المصنف الي هذا الايراد وجوابه بقوله ومباحث الامامة ليست
منه بل هي من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة من الفقه بالمعني المتعارف لان
القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها
كتب الفروع وهي مسطورة فيها والي كانت مثبتة في علم الكلام لانه لما شاعت في الامامة من
اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة علي القدح في الخلفاء
الراشدين رضوان الله تعالي عليهم اجمعين ادرجت في علم الكلام لشدة الاعتنا بالمناضلة
عن الحق فيها تتميما للفايدة علم الكلام علي ان بعضهم ادخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث

عن احوال الصانع تعالى والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها
انه من مباحثها انما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم واعتقاد انهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما
ستبينه في محله ان شاء الله تعالى وفي الابتداء بمن في قوله من التتمات تنبيه على ان في علم
الكلام من التتمات غيرها كالكلام في التوبة لانه من مباحث الورع ايضا وموضوعه
اي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن احواله الذاتية وهو منه توحيده وحدته التي
باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو المعلومات التي يبحث عنها ما اي شيء
تصير معه عقيدة دينية او مبدا لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم والوحدة
والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها
وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها
وكل ذلك بحث عن احوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم او الباري تعالى واحد او عليم
او نحوها او الجسم حادث او العالم بعد فنائه حتى فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة
دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدا العقيدة
دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف
والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول
محمولات مسايله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها
واعلم ان الاليق تسمية ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات لا احوالا لاشعار
الحال بالتحول والانتقال وهو على الباري تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال
على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل
لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله الذاتية
اي التي تلحقه لذاته او لجزئه او لخارج عنه مساوله وبين ان من موضوع علم الكلام
المحدثات اذ يبحث فيه عن احوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر
وان مسايله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وان غايته فهي ان يصير
الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما

الاصل الاول

العلم بوجوده تعالى واولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما
انزل

الاصل الاول
العلم بوجوده تعالى

٥

ما اشتمل عليه القران فليس بعد بيان الله بيان وقد ارشد سبحانه اليه اي الى وجوده
تعالى بايات نحو قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك
التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات الاية
ونحو قوله تعالى افرايتم ما تمنون اي ما تقذفونه في الارحام من النطف انتم تخلقونه ام نحن
الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما تحرثون انتم تزرعونه اي تنبتونه ام نحن الزارعون
لو نشاء لجعلناه حطاما اي متحطما وهو المتكسر ليبسه وقوله تعالى افرايتم الماء الذي تشربون
انتم انزلتموه من المزن اي السحاب ام نحن المنزلون لو نشاء جعلناه اجاجا اي شديد
الملوحة لا يمكن تناوله دوقه وقوله تعالى افرايتم النار التي تورون اي تستخرجونها بقدح الزناد
انتم انشاتم شجرتها التي منها الزناد ام نحن المنشئون لتلك الشجرة فمن ادام نظره في عجايب
هذه المذكورات من خلق الارضين والسموات وبدايع فطرة الحيوان والنبات وساير
ما اشتملت عليه الايات اضطره ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب
لا يستغني كل منها عن صانع اوجده من العدم وحكيم رتبه على قانون اودع فيه فنونا من
الحكم وعلى هذا درجت كل العقلاء لانهم ٢ اقروا بالالوهية حيث دعوا مع الله الها اخر ونسبة
اي وبنسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى وانكارا اي وبانكار ما جاء من الله انكاره كفر كالبعث
واحياء الموتى من المصنف الذين اشركوا انواعا كالمجوس بالنسبة الى النار حيث عبدوها او نحوها
الها اخر تعالى الله والوثنيين بالاصنام اي بسببها فانهم عبدوها والصابية بالكواكب
اي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى والنسبة بعض الحوادث الى غيره
تعالى فالمجوس ينسبون الشر الذي هو البشر والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى
الاصنام كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء والصابيون
ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون واعترف الكل بان خالق السموات
والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فهذا اي الاعتراف كان ثابتا في فطرهم من مبدا خلقهم قد جبلت عليه
عقولهم قال تعالى فاقم وجهك للدين القيم حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ولذا اي لكون الاعتراف على ما ذكرناه

٧ الأقل لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية صح

٢ وبعض الصفات الذي [illegible]

Copyright © King Saud University

في فطرهم كان الشروع من الانبياء المبعوثين عليهم الصلاة والسلام دعوة الخلق الى التوحيد
والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة
وخلق الاجسام بدليل انه بين التوحيد بقوله شهادة ان لا اله الا الله دون ان يشهدوا
ان لخلق العالم موجد ذلك كان ثابتا في فطرهم في فطرة الانسان وشهادة ايات القران
ما يغني عن اقامة البرهان ولكن قد رتب العلماء النظار على سبيل الاستظهار
لاثباته تعالى اي لاثبات وجود الباري بدليل العقل مقدمتين فاستقام حجة لاهم
ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم العالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات
حادث والحادث وهو ما كان معدوما ثم وجد اي ممكن لا يستغني عن سبب يحدثه
اي يرجح وجوده على عدمه اما المقدمة الثانية وهي قولهم الحادث لا يستغني عن سبب
يحدثه فضرورية ومعلوم ان الضروري لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه وقد ينبه عليها
بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله اي ما قبل ذلك الوقت ودون
ما بعده منها مفتقر بالضرورة الى مخصص لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره عنه
ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتاخره عنه
لان الترجيح من غير مرجح محال واما المقدمة **الاولى** وهي قولهم العالم حادث فاعلم
اولا ان العالم كما يساق جواهر واعراض فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محل
يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه
جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان الجسم اخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف من
جوهرين او اكثر على الخلاف في اقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات والجوهر
يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم ان المصنف قد استدل كغيره لاثبات
المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاولى
منهما بقوله فالاعراض ظاهرة الافتقار اي الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله
وما بعده كما مر ونبه على الثاني منهما مع تضمنه حدوث الاجسام بقوله وهي ايضا
قائمة بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها لتوقف وجودها
على وجوده ويدل على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه ثلاث دعاوي اما الاولى

وهي ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فظاهر لان من تعقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان
عن نهج العقل ناكبا ولمتن الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام الغزالي نقلها من الرسالة
النظامية لشيخه امام الحرمين واما الدعوى الثانية وهي ان الحركة والسكون حادثان فقد
استدل عليها المصنف بطريقين اشار الى الاول منهما بقوله فانا نشاهد من توافقهما اي كون
كل منهما يعقب الاخر اي يخلفه في محله عند ذهابه ومن انقضائهما اي ذهابهما وتوارد
ذهاب كل منهما عند وجود الاخر مشاهد فيه اي في ذلك التعاقب والانقضاء حدوث كل
منهما بعد عدمه وما لم يشاهد من الاجسام الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة
مثلا وغيرها وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلا والعكس وكذا يجوز عقلا قلبه اي قلب الجبل
المدلول عليه بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة ونحاس او حديد فتجويزه اي تجويز ما ذكر من
الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محلها ومحل الحوادث حادث على ما بين في
اثبات الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثاني بقوله ولان السابق فقوله ولان عطف
على قوله فانا نشاهد اذ التقدير واما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلان ما نشاهد
الى اخره ولان السابق اي من الحركة والسكون لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما بين في
وجوب بقاء الباري جل ذكره في الاصل الثالث من ان وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف
عنها وتجويز عدمه لان الضد عدمه محال هو تجويز العدم على ضده الذي كان بذلك محالا او لا
ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما في محل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ
تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد والا لطل تجويز الطريان
يستلزم تجويز العدم لانه هو واما الدعوى الثالثة وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فلو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها مرتبة كما تقول الفلاسفة في دورات
الافلاك من حركاتها اليومية فلم ينقض ما لا اول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود
الحادث الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك
الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا وانقضاء ما لا اول له محال لانك اذا لاحظت
الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله بلا حصر وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى
نهاية ودخول ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال فلا اي وان لا يكن ما ذكرنا
من عدم افضائك الى نهاية لانقضائها اي لتلك الحوادث اولا وهو خلاف المفروض من وجود

هذا
الحادث الحاضر محال يعني التوقف لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا اول لها
لكنه اي الحادث الحاضر ثابت ضرورة والشي ملزومه وهو وجود حوادث لا اول
لها والتوقف اي فلا ثبتا وجود حوادث لا اول لها الشي ملزومه وهو كون ما لا
يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار اليه بقوله فما لا يخلو عن الحوادث
حادث وبعد ثبوت ذلك نقول في اثبات حدوث العالم هذا العالم لا يخلو عن حوادث
وما لا يخلو عن الحوادث حادث فهذا العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره
الي الموجد معلوما بالضرورة كما قدمه في صدر الاستدلال وذكر انه الموجد سبحانه المعني اي
المقصود بالاسم الذي هو الله فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع
الصفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وعلم في مسمي كلمة الجلالة عبارة اخرى
وهي انه اسم للحقيقة العظمي والعين المتوفية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل
جلال وكمال المستلزمة لما لا يبقي الانفكاك بوجه وهي في الاركان الثلاثة الاولي من هذا
الكتاب واصله كالشرح لهذه العبارة **الاصل الثاني** انه تعالى اي ان الباري تعالي
قديم بلا ابتداء له اي لم يسبق وجوده عدم وهذا التفسير للقديم ينبه علي ان القدم في
حقه تعالي بمعني الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعني تطاول الزمن فان ذلك
وصف للمحدثات كما في قوله تعالي كالعرجون القديم وليس القدم معني زايدا علي الذات قال
حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالي سوى اثبات موجود
ونفي عدم سابق فلا تظنن ان القدم معني زايد علي ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك
المعني ايضا قديم بقدم زايد عليه ويتسلسل الي غير نهاية انتهى واستدل علي اثبات
صفة القدم بقوله لانه لو كان حادثا افتقر الي محدث فينتقل الكلام الي ذلك المحدث
فان كان قديما فهو المراد بالله اي فهو مسمي كلمة الجلالة والا اي وان لم يكن قديما
كان حادثا ونقلنا الكلام الي محدثه وهكذا فان تسلسل لا الي نهاية لزم عدم
حصول حادث منها اصلا كما ذكرناه في الاصل السابق من ان المحال الذي هو وجود
حوادث لا اول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة
بل اللزوم هنا ادخل اي بطريق اولي مما ذكرنا اي من الترتيب الذي ذكرناه في تمام
حوادث لا اول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب علي اي ترتيب
معلول

الاصل الثاني انه تعالى قديم

معلول علي علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها غير ان ايجاد كل الاخر الذي يليه بالاختيار
كما ينبه عليه قولهم افتقر الي محدث وهذا الاستدراك للتنبيه علي ان قولنا علي ليس
علي طريق الفلاسفة وهو ان العلة توجب المعلول وذلك الطريق المذكور في حوادث لا اول لها
لم يعرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث في الوجود دون التعرض لكون كل منها علة لوجود ما
يليه لكن حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب ان ينتهي حصولها في الوجود الي
موجد لا اول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد الذي لا اول له تعالي وتقدس
عن كل نقيصة سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله تعالي في الارشاد فان قيل في اثبات موجود
لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في اوقات وذلك
يودي الي اثبات حوادث لا اول لها وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات
يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود اضيف الي مقارنة موجود فهو وقته
والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين واذا تبين
ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشي ان يقارنه موجود اخر اذ لا يتعلق احدهما
بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الي وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت
الي اوقات وذلك يجر الي جهالات لا يتخيلها عاقل فالباري تعالي قبل حدوث الحوادث
متفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد **الاصل الثالث**
في البقاء وهو ان الله تعالي ابدي ليس لوجوده اخر اي يستحيل ان يلحقه عدم لانه
قد ثبت قدمه تعالي وما ثبت قدمه استحال عدمه لانه لو جاز عدمه لاحتاج انعدامه
بعد وجوده الي علة لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح فاما ان ينعدم بنفسه بان يكون
انعدامه اثر القدرة او ينعدم بعدم يضاده فيمتنع وجوده معه وسكت عن الشرط
والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما لعلية انعدام الشي والخلاف في الاول وهو انعدامه بنفسه
باطل لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد
وجوده الي غيره فلزم ان يكون وجوده له من نفسه اي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء
تاما واذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال ان تؤثر ذاته عدمها لان ما
بالذات اي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال ان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فلزم بقاؤه كما لزم قدمه وكذا الثاني

الاصل الثالث في البقا

Copyright © King Saud University

وهو انعدامه بعدم يضاده باطل ايضا لان ذكر الضد المقتضي نفيه اما قديم او حادث
لا يجوز الاول وهو كونه قديما والا لوجب كون ذلك الضد قديما لم يوجد معه اي مع
انتفاء الباري تعالى مع ذكر الضد من الابتدا اصلا لان التضاد يمنع الاجتماع بين
الشيئين اللذين تضادا وقد ثبت وجوده تعالى ازلا ومحال وجوده في القدم ومع
ضده لما مر انفا من ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثاني ايضا وهو كون ذلك الضد
حادثا اذ ليس الحادث في مضادته اي باعتبار مضادته للقديم بحيث يقطع اي الحادث
وجوده اي وجود ضده القديم باولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع
اي القديم وجوده اي وجود ضده الحادث بل القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث
من الحادث في قطع وجود ضده القديم ورفعه لان الدفع اهون من الرفع والقديم
اقوى من الحادث **الاصل الرابع** انه ليس بجوهر متحيز اي مختص بالكون

الاصل الرابع انه تعالى ليس بجوهر

في الحيز خلافا للنصارى وقوله متحيز وصف كاشف لا مخصص لان من شان الجوهر الاختصاص
بحيز وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر والا اي وان لم يكن
ذلك بان كان الجوهر الكائن اما متحركا في حيزه او ساكنا فيه لا ينفك عن احدهما وهما اي الحركة
والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا او ساكنا حادثان لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو
عن الحوادث وما لا يخلو اي عن الحوادث فهو حادث والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه اي
بسبب ما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة
لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسياتي بيان ذلك في الاصل السابع فان
سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز ولوازم التحيز من اثبات الجهة والمماسة
ونحوهما فانما اخطاوه في التسمية اي من حيث اطلاق لفظ الجوهر لا من حيث المعنى لما
سياتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه
ايهام نقص تعالى الله سبحانه عن ان يتطرق الى سرادقات عظمته شائبة نقص فان
الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزى وهو اخس الاشياء مقدارا **الاصل الخامس**

الاصل الخامس انه تعالى ليس بجسم

انه تعالى ليس بجسم والجسم هو المؤلف من جوهرين فردين وهي الاجزاء التي لا تتجزى وابطال
كونه جوهرا كما مر في الاصل الرابع يستلزمه اي ابطال كونه جسما لانه اذا ابطل كونه جوهرا
مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر مع ما في
الجسمية

الجسمية من زيادة لوازم تقتضي الحدث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق فان كلا
منها ينافي الوجوب الذاتي لا تقتضيها الاحتياج تعالى عما ذكر فيه علوا فان سماه احد جسما
وقال لا كالاجسام يعني في نفي لوازم الجسمية كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود
والخربي منهم قالوا هو جسم بمعنى انه قائم بنفسه فاخطاوا لذلك ومن اخطا لذلك فانما
خطاوه في اطلاق الاسم لا في المعنى كالاول اي كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطاه كما مر
كما مر هذا يعني خطا من اطلق الاول والثاني ثابت بالاجماع من القائلين بان الاسماء
توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما يشعر بالجلال ولا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف
فظاهر عبارة المتن ان محل الاجماع حصر الخطا في اطلاق اسم الجسم او الجوهر دون المعنى
وهو حصر ضعيف والاوجه ما تشرح به العبارة من ان قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف
تقديره هذا ثابت بالاجماع تخطئة من اطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما
ظاهر على قول القائلين بالتوقيف واما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق
المشتق مما ثبت اتصافه بمعناه واشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف
فبينه المصنف بقوله فانه اي فان الشان انه لم يوجد في السمع اي في الكتاب والسنة ما
يسوغ اطلاقه اي اطلاق اسم الجسم او الجوهر يجوز اطلاقه على قول القائلين بالاشتقاق
في الاسماء وهم المعتزلة والقاضي ابو بكر من ائمتنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا
الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني ايضا معه بقوله ولان شرطه اي شرط القول
بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به بعد السمع اي بعد اتصافه تعالى بالمعنى
الذي هو ماخذ الاشتقاق ان لا يوهم اطلاقه نقصا وكل من شرطي الاطلاق منتف
اما الاول فلان المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على الباري تعالى ولم يرد سمع اتصافه
بماخذ اشتقاق بمعنى مجازي لواحد منهما واما الثاني فنبه على انتفائه بقوله واسم الجسم
يقتضيه اي النقص من حيث اقتضاؤه الافتقار الى اجزائه التي يتركب منها وهو اي الافتقار
اعظم مقتضي للحدوث وقد اعتبر على قول الاشتقاق ايضا ان يكون في اللفظ الذي
يطلق على الباري اشعار بالجلال او التعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف
والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو ما اتصف الباري تعالى بمعناه ولم يرد اذن به
ولا بمرادفه ولا منع منه ولا من مرادفه وكان مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال واحترز

مطلب
تحرير النزاع في
اطلاق الاسما
على الله تعالى

Copyright © King Saud University

يكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع والرامي فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى
ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا تقرر
ذلك فانه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم في اطلقه فهو عاص بذكر الاطلاق بل وذكره بعضهم
يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن اطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى اخر كلامه وهو
اي التكفير لمن اطلقه اظهر من عدم التكفير له فان اطلاقه اياه حال كونه مختارا للاطلاق
غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف
به كفر وفاقا ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وهي الاتصاف
بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض
النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة
ولا صورة ولا شكل ولا تناه ولا حال في شيء ولا محل له ولا متحد بشيء ولا تعرض له لذة عقلية
ولا حسية ولا الم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض للاجسام لانه لا يعقل
من هذه الامور الا ما يختص بالاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم
انتفاء اللازم المساوي ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الباري محال وما ورد في الكتاب والسنة
من ذكر الرضى والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الاصل
الثامن **الاصل السادس** انه تعالى ليس عرضا واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه
قوله لان العرض هو ما يحتاج الى الجسم وفي كتاب الاقتصاد او الجوهر في تقومه اي في
قيام ذاته وتحققها فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على
شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء وموجده كما ثبت بالادلة السابقة والثاني
ما تضمنه قوله لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه كالارادة
والخلق وليس العرض كذلك اذ لا تقوم هذه الاوصاف الا بموجود قائم بنفسه وقد تحصل
من ادلة الاصول الخمسة ان العالم كله جواهر واعراض وقوله جواهر يتناول الاجسام لانها
جواهر مؤلفة وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس بجوهر ولا عرض بل ذاته مخالفة لسائر
الذوات فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء كما قال تعالى ليس كمثله شيء اي ليس مثله شيء
يناسبه بوجه من الوجوه والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يبخل كذا اعني قصد
المبالغة

الاصل السادس انه تعالى ليس عرضا

9

المبالغة في نفيه بطريق الكناية فانه اذا انتفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه اولى
وقيل مثله صفته اي ليس كصفته صفة وللمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته
المخصوصة تعالى للامر زايد هذا مذهب الاشعري ومن وافقه واما الادلة عليه فالى
المطولات **الاصل السابع** انه تعالى ليس مختصا بجهة اي ليست ذاته المقدسة
في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة لان الجهات الست التي هي الفوق والتحت
واليمين الى اخرها اي والشمال والامام والخلف حادثة بإحداث الانسان ونحوه مما
يمشي على رجلين كالطير فان معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه اي من جهة العلو وهي
من جهة السماء والبادي في ظاهره وهو ان جهة السفل ما يحاذي رجليه من جهة الارض
واليمين ما يحاذي اقوى يديه غالبا والشمال ما يقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر
منها ويتحرك اليها والوراء ما يقابلها ومعنى الفوق فيما يمشي على اربع او على بطنه اي بالنسبة
اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان
فلم يكن ثم راس ولا رجل ولا ظهر ثم هي اي الجهات الست اعتبارية لا حقيقية لانها تتبدل
فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها
ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات اذ لا راس ولا رجل
ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن شيء من موجودا
لان كل موجود سواه حادث كما مر دليله فقد كان تعالى لا في جهة لثبوت حدوث الجهة
فهذا طريق للاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله ولان معنى الاختصاص بالجهة
اختصاصه بحيز هو كذا اي معين من الاحياز وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية
والجسمية في حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه
واما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص
الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا
مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين اي فليبينه من اراده حتى ينظر فيه ايرجع
الى التنزيه عما لا يليق بجلال الباري سبحانه فيخطأ من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة
لايهامه ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة او يرجع الى غيره اي غير التنزيه فيبين
فساده لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولي التوفيق فان قيل فلم الايدي ترفع
الى السماء وهي جهة العلو اجيب بان السماء قبلة الدعاء تستقبل بالايدي كما ان البيت

الاصل السابع انه تعالى ليس مختصا بجهة

قبلة الصلوة يستقبل بالصدر والوجه والعبود بالصلوة والمقصود بالدعاء منزه عن
الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة بالدعاء
الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من اراده **الاصل الثامن** انه تعالى
استوى على العرش وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه
صريحا في ترجمة اصول الركن الاول ونبه فيه على الجواب عن تمسك القايلين بالجهة
والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمة
يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث واجيب عنها بجواب اجمالي
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف
على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو اتى الشرع بما
يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ ورد في
الشرع مما يسند الى الذات المقدسة او يطلق اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى
المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل آحادا والآحاد ان كان نصا لا يحتمل التاويل قطعنا
بافتراء ناقله او سهوه او غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا
فلا يتصور ان يكون نصا لا يحتمل التاويل بل لا بد وان يكون ظاهرا وحينئذ نقول
الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد انتفايه احتمال واحد تعين
انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما ان يدل قاطع على واحد منهما
اولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعتبر بالنظر والاجتهاد
دفعا للخبط عن العقايد او لا خشية الالحاد في الاسماء والصفات الاول مذهب
الخلف والثاني مذهب السلف وسياتي امثلة للترجيح عليهما واما الاجوبة التفصيلية
فقد اجيب عن اية الاستوى بانا نومن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه
ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين
القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى بل نومن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى
يليق به هو سبحانه اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في المتشابه من
التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه وحاصله اي
حاصل ما سبق وجوب الايمان بانه تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون
المراد

الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش

مبحث مهم
فيما ورد مخالفا للعقل

نسخة يعتبر

المراد انه استوى اي استيلاوه على العرش كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام
في هذا الاصل فامر جايز الارادة يجوز ان يكون مراد الاية ولا يتعين كونه المراد خلافا
لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعيينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما
ذكرنا من الايمان به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور افهامهم عدم فهم الاستوى
اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية كالمحاذاة وان لا
ينفوه اي لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم
عن المحذور بان يذكر لهم ان الاستوى بمعنى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته
لغة في قول الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق وقوله فلما علونا واستوينا
عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطاير وجاز على نحو ما ذكرنا في الاستوى على العرش كل
ما ورد اي كل لفظ ورد في الكتاب او السنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد اي الحاضر الذي
ندركه كالاصبع والقدم واليد فنحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط
يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب
بني ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف يشاء رواهما
مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل لا تزال جهنم هل امتلات وتقول هل
من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك
ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله فانك باعيننا وقوله تجري
باعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا
وقوله كل مبتدا موخر وتقديم الخبر للحصر اي على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به
ابتداء في بيان ذلك النحو الذي جرى عليه الالفاظ المذكورة فاجيب بانه نحو وجوب
الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تاويل الا عند الحاجة
اليه لفهم العامة كما يوضح ذكر قوله فان اليد وكذا الاصبع وغيره يعلم في كل منها صفة
له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به سبحانه اعلم به ومثل ذلك ما ظاهره استلزام
الجارحة كالتردد وقد تؤول اليد والاصبع في بعض المواضع عند الحاجة بالقدرة والقهر
كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون اي هو قادر على كل شيء وكل شيء

تحت قدرته ويؤول الحديث السابق أن في اليد وفي الأصبع بطاعتي أي من باب التمثيل المذكور في
علم البيان ويؤول الأول بأنه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها
فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد منا يده للعطاء أي لأخذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني
بأن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير يقلبه كيف يشاء كما يقلب الواحد
من عباده الشيء اليسير بين إصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أي خلق يقدمون
للنار يخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك ويؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره
مما بسطه في الاقتصاد واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود يمين الله في الأرض
على التشريف والإكرام والمعنى أنه وضع في الأرض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما تشرف
اليمين فأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك
أو لأن من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضي الإقبال عليه والرضى عنه كما أن من عادة
لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر لمعنيين أو لأحدهما ثم أضيف إضافة
تشريف وإكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بهذا اللفظ وروى ابن ماجه نحوا
من معناه من حديث أبي هريرة مرفوعا ولفظه من فاوض الحجر الأسود فإنما يفاوض يد الرحمن
وهذا التأويل لهذه الألفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا
يجزم بإرادته خصوصا على قول أصحابنا يعني الماتريدية أن مثل الألفاظ المذكورة من المتشابه
وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار دار التكليف وإلا أي وإن
لم يكن ذلك بأن جزم بإرادته وكان معرفته في هذه الدار مرجوة لكان قد علم لو حصلت
لمن العباد وذكرنا في التوراة أن الوقف في الآية على قوله إلا الله وهو قول الجمهور واعلم
أن كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميل إلى طريق التأويل ولكنه في الرسالة النظامية
اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع
سلف الأمة فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع إلى اختيار التفويض
لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقة
التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب
وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريبا مفهوما
من خطاب العرب ويتوقف فيه إذا كان بعيدا ويجري بحثا للمصنف على التوسط بين

ان

(1)

الأصل التاسع أنه تعالى مرئي

أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام ويبين أن لا تدعو الحاجة لذلك **الأصل التاسع**
أنه تعالى مرئي بالأبصار لدار القرار وجه نظم المصنف تبعا لحجة الإسلام
هذا الأصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يوهم أنه مقتضى
لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها
سمعا تنويها بالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاث
الأول في تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول إذا نظرنا إلى الشمس
مثلا ورأيناها ثم أغمضنا العين فإنا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الأولى
أمر زائد وكذا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فإنا ندرك بالبديهة تفرقة
بين الحالين وهذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا إلا
بمقابلة ما هو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون مقابلته والجهة والمكان ليصح
تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا
والثالث في وقوعها سمعا أما المقام الثاني فقال الآمدي اجتمع الأئمة من أصحابنا على
أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا
فأثبته قوم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع
من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة
والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما
المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها
في الدنيا ومقصود المصنف كحجة الإسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدما
الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلا بالنقل أيضا على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة
بدليل ثبوت الجواز ثم استدلا بالعقل على الجواز لما حكم بالوقوع في الآخرة نقلا أي من
جهة النقل فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة أي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه
إلى ربها ناظرة تراه مستغرقة في جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا
المحل ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى
مكرمة بالنظر إلى ربها ولقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس
بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بألفاظ منها ما هي في هذه

٧ مطالعة مع

رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس
ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله
تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرر ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة
بدل الراء كما اورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير اي هل يحصل لكم في ذلك ما تتضررون
معه الرؤية حين تشكون فيها واحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق
كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منهم في حواشي شرح العقايد ولم يتعرض المصنف
كاصله لوقوع الرؤية في الدنيا والقايلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته
صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم في المسئلة من الصحابة ولما
الجواز مطلقا فقد استدل المصنف كاصله نقلا بقوله وتمني بالجر عطفا على المجرور باللام
اي وللتمني سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية فانه يدل على جوازها اذ لا يسال نبي كريم من
اولي العزم من الرسل ربه جل شانه ما يستحيل عليه اليت المعتزلي بذا البصيرة اعلم بالله
سبحانه من نبيه موسى عليه الصلاة والسلام حيث زعم اي المعتزلي بمحال لله وما يستحيل عليه
مما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم مع ان المقصود من بعثة الانبيا عليهم الصلاة
والسلام الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وفي الاتيان بلفظ التمني
تنصيص على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير الى ان في الاية
دلالة من جهة اخرى وهي انها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فالرؤية
المعلقة به امر ممكن فيستدل بالاية من وجهين كما قررنا في محله وقد علمت مما قررناه
ان هاهنا جملة ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا واما الاستدلال
عقلا فلانه اي النظر الى الرب تعالى امر قد دل العقل على جوازه لانه غير مود الى محال
فوجب بهذه الدلالة ان لا يعدل عن الظاهر اي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى الى ربها
ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث اذ لا يعدل عنه اي عن الظاهر الا عند عدم امكانه
وذلك اي كونه غير مود الى محال لان الرؤية اي لان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم
واوضح من العلم الذي يخلقه الله تعالى اي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة
الحاسة له اي للمرئي في العادة اي بحسب العادة ما جرت به عادته تعالى فجاز عقلا ان يخرق

هذه

هذه العادة بان يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير ان ينقص منه قدر من الادراك
خلقا لايقا من غير مقابلة بين الباصرة والمرئي بجهة اي في جهة منهما اي مع تلك
المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكاين في تلك الجهة ومن غير احاطة
بمجموع المرئي وقد اشار المصنف بقوله من غير ان ينقص منه قدر من الادراك الى ان مسمى
الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمناه اول
هذا الاصل اذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك واشار بقوله من غير مقابلة
بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة
من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرايط الرؤية عدم غاية
البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر
بطل ادراكه بالكلية ولذا لا نرى باطن الاجفان واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي
الى ان كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي لا تكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط
به قال تعالى ولا يحيطون به علما وحاصله انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من
العلم في الحي عند وقوع مشيته تعالى من غير مقابلة بجهة الى اخره وعبر بقوله بمجموع
تنبيها على انه اذا ثبت ان المجموع المركب من اجزاء متناهية يرى دون احاطة
فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة اولى بان تنفك رؤيتها
عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة واحاطة بوقوع امور
ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها من غير احاطة
فالاول ما تضمنه قوله كما قد خلقه وهو جار ومجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله
هذا القدر من العلم اي جاز ان يخلقه دون ان ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة
مشبها ما قد خلقه تعالى لمن شاء من غير مقابلة لهذه الحاسة اي البصر اصلا كما وقع
لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لهم اي للصحابة المصلين
معه سووا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين من حديث انس بلفظ
اتموا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري عن انس اقيمت الصلاة فاقبل علينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من
وراء ظهري وللنسائي انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقول استووا استووا والذي

نفسي بيده اي اركم من خلفي كما اركم من بين يدي في ايراده بلفظ روى الدالة على
الترتيب عند المحدثين مخالفة لقواعدهم والامر الثاني ما تضمنه قوله وكما انا نرى السماء
اي ومثلها رؤيتنا السماء فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في محل نصب حال
ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف او عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله
كما نرى ان الله اي وحال ذلك نعد ركن العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه دون مقابلة
رؤية الله اياها فانه تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاق اهل الحق وانتم معشر المعتزلة
والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي هما طرفاها اي متعلقاها فان اقتضت
اي فان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا اي من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضائها
كون احدهما اي احد طرفيها في جهة باعتبار تعلقها بان نفرض ان تعلقها لا يصح عقلا
الا كذلك اقتضت كون طرفها الآخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعلق فاذا ثبت
بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك اي انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في
الجهة في احدهما اي احد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله لاشتراكهما في التعلق فكان
الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض والا اي وان لا يكن ذلك
بان فرض اللزوم في احد الطرفين وعدمه في الآخر فتحكم اي فهو تحكم محض ويتلخص
الاستدلال على جواز الرؤية ايضا كما جاز ان يعلم الباري سبحانه من غير كيفية وصورة
جاز ان يرى كذلك اي من غير كيفية وصورة لما قلنا انفا ان الرؤية نوع علم خاص
يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله وحصول المسافة
والمقابلة الى اخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة
في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي وحصول الاحاطة اي احاطة الرائي ببعض المرئي
وحصول ادراك الصورة اي صورة المرئي فيكون في الغائب كذلك وانه باطل لتنزه الباري
تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده
ان حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم اي هناك يعني في الرؤية في
الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك اي يتصور بالمقابلة على المسافة المخصوصة
وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا لكونها اي الامور المذكورة معقولا عليها لهذا
النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته اي النوع المسمى رؤية مع انتفائها اي مع انتفاء الامور
المذكورة

الاصل العاشر انه تعالى واحد

المذكورة على ما بيناه بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والا لم
تكن علة له والله اعلم

الاصل العاشر

العلم بانه تعالى واحد لا شريك له
اعلم ان المصنف ذكر اولا ان الركن يجمع في عشرة اصول هي العلم بامور عشرة ومقتضى
التطبيق بين اجماله وتفصيله ان يصدر كل اصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام
ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الاصل الاول والاصل العاشر دون الثمانية
التي بينهما ايثار للاختصار واعتمادا على التصريح بذكره في محل الاجمال مع الاشعار
اولا واخرا بان المقصود العلم فان قلت لم اخر المصنف كاصله التوحيد مع انه المقصود
الاهم الذي دعي اليه الانبياء عليهم الصلوة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد
الوحدانية في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر
ما عدد له الاصول السابقة اوصاف الباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى
ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية والابدية
والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في
الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم
ايضا ان الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء التشبيه والباري
تعالى واحد بكل من المعنيين اما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء
والحد والمقدار واما الثاني فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه حتى
يستحيل ان يوجد واجبان فاكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها
بالدليل واستدل لاثباتها الامام الحجة حجة الاسلام الغزالي بقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا فقال وبرهانه قوله تعالى الاية ثم قال وبيانه اي بيان
البرهان وهو الاية فرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الاية وفي عبارة
المصنف هو قوله تعالى الى اخره وهو الاية والمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان
وجه دلالتها وهو انه لو كان اثنين يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات
الالوهية التي منها الارادة وعموم القدرة واراد احدهما امرا فالثاني ان كان مضطرا
الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا
على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا

واستحقاق العبادة صح

Copyright © King Saud University

انتهى وفي شرح الاحيا قال ابو ابدا لقاهر وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتدا التقرير برهان
التوحيد لا لزوم الفساد المذكور في الاية فليس بيانا للاية كما افاده الامام الحجة واما
بيانها فبيان لزوم الفساد على تقدير التعدد وذكر ان قوله ما ذكره الحجة بيان للاية وتقرير
له فلعله برهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الاية من الاشارة اليه
كما سياتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري وان كان تقرير شرح العقايد لبرهان
التمانع على وجه اخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الاية
فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وهاهنا نوره فنقول الكلام في اثبات التوحيد
بلزوم الفساد عند التعدد كما نطقت به الاية اما ان يكون مع الملحد او مع غيره وهل
المراد بالملحد من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور او المراد به من اعتقد
حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملايم لكلام المصنف هو الثاني فاما الملحد
فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير المشار اليه في الاية اي تقدير تعدد
الاله اذ هو يعني الملحد قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد وما اخبر تعالى
بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى واما غيره اي غير الملحد فيلزمه
ذلك ايضا اي يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد جبرا اي من جهة
الجبر اي القهر له بحاجة ثبوت الملة اي كونها حقا فان المعجزات الباهرة التي منها القران
الكريم الباقي اعجازه على وجه الدهر دالة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع
ردها ثم ذلك والاشارة الى اخبار الله بوقوع الفساد بتقدير التعدد اي بالحاجة
بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله
او عقلا عطف على قوله جبرا اي والقطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل
من جهة عقلا توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن
جبل عهدناه حجرا انه اي بانه حجر الان اي حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا فهو اعني
العلوم المستندة الى العادة داخلة في مسمى العلم الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض فقوله
والعلوم مبتدا خبره قوله داخلة ولذا اي لدخول العلم العادي في مسمى العلم احتيج في
ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك
التمييز فانه قد اورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية
وهي

14

وهي المستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق لاحتماله النقيض لجواز خرق
العادة مع انه اي العلم العادي علم اي داخل في مسمى العلم ومعدود من اقسامه وقوله
بان الاحتمال متعلق بقوله احتيج اي احتيج عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض
فيه اي في العلم العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يلزم منه محال لان تلك
الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يلزم من فرض طرفيه محال وذلك الاحتمال بهذا
المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بان الواقع الان خلاف ذلك الممكن فرضه لان
الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه الذهن بنقيضه
في الحال او في المآل كما في الظن والجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز
اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في
التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فلا ينافيه اي في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع
والموجب واعني بالموجب العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي احد اقسام الموجب
في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذي يستند
اليه الجزم اما حس او عقل او عادة وذلك اي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو معنى
العلم القطعي بان الواقع كذا فحصل اي بسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل لنا
العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد
قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر
في كل جليل وحقير من الامور بل تابى نفس كل منهما دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالمملكة والعلو
على الاخر فكيف بالالهين والاله اي والحال ان الاله يوصف باقصى غايات الكبر كيف
لا تطلب نفسه الانفراد بالكبر والعلو على الاخر كما اخبر سبحانه بقوله ولعلا بعضهم
على بعض هذا امر اذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر لغاية نقيضه اصلا فضلا عن اخطار
فرضه اي فرض النقيض مع الجزم بان الواقع هو الطرف الاخر وعلى هذا التقدير هو علم
قطعي لا تردد فيه بوجه وانما غلط من قال بعد هذا بان قال ان الاية حجة اقناعية من
قبل اي من جهة انه اذا خطر بباله النقيض اعني دوام التوافق لم يجده مستحيلا في
العقل ونسي ما ذكرناه في مراد من انه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض
بل الماخوذ فيه مجرد الجزم الكاين عن موجب بان الطرف الاخر الذي هو النقيض هو الواقع وان

Copyright © King Saud University

قف على بيان ما شنع به بعضهم على السعد التفتازاني والجواب عنه

كان نقيضه لم يستحيل وقوعه وبهذا يظهر ان الاية حجة برهانية حقيقية لا اقناعية
والله سبحانه الموفق للصواب ومن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا اي بسبب ما قررناه
ان انشا ان كفر بعض الناس القايل بان الملازمة اقناعية او ظنية ونحوه فان بعض
معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ
على قوله في شرح العقايد ان الاية حجة اقناعية والملازمة عادية اي لا عقلية والمعتبر
في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى ان صاحب التبصرة
كفر ابا هاشم بتوجهه في دلالة الاية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون
الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه ان المقصود من
البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق
الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله روحهما
سرهما قد اجاب عن الاعتراض والتكفير بما رايت ان اسوقه بلفظه لاشتماله على فوايد
قال رحمه الله تعالى لا فاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما اورده
الامام حجة الاسلام رضي الله عنه وحاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري
مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر
قوة الطبيعة وضعفها كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية
اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقايد بالادلة اكثر من اصلاحها وحينئذ
يجب ان لا يكون طريق الارشاد لكل احد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا او تقليدا
لا ينبغي ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في
مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي
او بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل
لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين
فيهم نوع ذكا ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي
ان يتلطف في معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية
البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا بنور العقل المجرد عن الامور العادية
لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم

لا بد ركون

لا بد ركون براهين العقول كما لا تدرك انوار الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة
القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل ... فانه مع جهله على امتناعه
ومن منع المستوحشين فقد ظلم واما العقل الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فيجب المحاجة
معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان التكليف بالتصديق
بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم
مامور بالدعوة للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة
القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور
العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان القران العظيم مشتمل على الادلة
العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة
على ما بينه الرازي في عدة ايات من القران وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة
لقصور عقولهم عن ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير
بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة
فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا
يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف
ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزومه لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي
حيث قال اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول
السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه
برهانا دليلا قطعيا زعما ان تسميته برهانا قطعيا اصلا نافع في الدين ونصرة للاسلام
والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك مدارجه لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا يحتاج
الى ادعا ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القران على الادلة القطعية العقلية التي
لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة
للعامة بطريق العبارة واما البرهان العقلي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان
التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم كون تعدد الاله مستلزما ... وعجزهما
او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محال لانعقاد الاجماع على ما بين فيه ايضا

الشارح

Copyright © King Saud University

لا التمانع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون
خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد
المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين او عجز
احدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس
وانى احدهما عن الاخر وحينئذ لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد
الالهة عقلا فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء
جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد
عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل
ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الاية
ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه قولهم المجيب ان
الاية دليل خطابي اي ظني واعلم انه قد وقع للمولى سعد الدين اواخر شرح العقايد
ما ينافي بظاهره كلامه في ذلك ويوافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام على المعجزة ما
نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى
يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي
الهداية والتوفيق

الركن الثاني للعلم بصفات الله تعالى

ومداره على عشرة اصول حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي مريد وهذه
الاصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاول والثاني والثالث والرابع والثامن والتاسع فانه عقد الاصل
الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني للعلم بانه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى
حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان ان علمه تعالى قديم
والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان
بقوله لما ثبت وحدانيته في الالوهية تعالى وتقدس ثبت استناد كل من الحوادث
اليه تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق ان يكون معبودا وهي
صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد

من القدم

الركن الثاني في الصفات

رده

من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجد في الذات وفي كل من
الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها
بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين
وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه فكل كل
مستند في وجوده الى الباري سبحانه وهو اي الشان ان هذه الحوادث مشاهد لنا منها
كمال الاحسان في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه من نيل من
مصالحها واعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف
منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه وقد كتبت على ذلك مجلدات
ويستلزم ذلك اي استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحسان في ايجادها قدرته تعالى
اي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة ويستلزم ذلك ايضا علمه تعالى
بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه بان من راى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معاني دقيقة علم بالضرورة ان
كاتبه للشيء عالم بتاليف الكلام وبالكتابة قادر عليهما وينضم الى هذا اي الى ثبوت العلم
له تعالى بدليله السابق انه هو الموجد لافعال المخلوقات كما سياتي بيانه في الاصل الاول
من الركن الثالث فيلزمه اي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئي خلافا
للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلي لا على الوجه
الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد ارشد الى هذا القرآن في قوله تعالى الا يعلم
من خلق وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة احدها ان
في قوله فهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيها على ان حكمة ما نفذ ذكره هو مخبر بما نشاهده
بابصارنا وبصائرنا وتدركه عقولنا وتصل اليه افهامنا حتى تقضي بانه غاية الاحسان عندها
لا بمعنى انه لا يمكن في مقدورات الباري تعالى ما هو ابدع منها كما هو طريق الفلاسفة لان
العقيدة ان كلا من مقدوراته ومعلوماته لا تتناهى كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة
المعروفة بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء ما وقع
في بعض كتب الاحياء الكتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله اعلم صدر عن ذهول
عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد انكره الائمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره

جزئي مه

عن الائمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني ان معنى كونه تعالى قادرا انه يصح منه
ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة
فليس شيء من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الا هذا المذهب
للكيوت وقد انكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا ايجاده العالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم في تفسير القادر
بانه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا انهم زعموا ان مشيئة الفعل الذي هو
الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الالهية لتوهم ان ذكره من
كمال الثالث ان متعلق العلم اعم من متعلق القدرة لان العلم يتعلق بالواجب والممكن
والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه
الاصلان الاولان واما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة
اي الاتصاف بهما بلا حياة اي بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحياة في حقه تعالى
ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة لاعتدال النوعي التي
تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وابو الحسين البصري من ان معنى حياته
تعالى كونه يصح انه يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة
والارادة والحي من سبق تنزيههما عن كونها كيفية او عرضا وكذلك كل صفة من صفات
ذاته تعالى وتقدس ثم قال الاثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع كل صادر عنه
تعالى في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه اي صدور ضد ذلك الصادر بدله
في ذلك الوقت او صدوره هو اي ذلك الصادر بعينه في وقت اخر قبل ذلك الوقت
الذي صدر فيه او بعده فتخصيصه بذلك الوقت اي بصدوره فيه دون الممكن الاخر
ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للطرفين
والوقتين مناسبة كائنة على السواء عن ايجاده متعلق بقوله يصرف اي لا بد من كون
ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد
غيره اي غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله او غيره على الضمير المجرور
وهو الهاء في ايجاده دون اعادة الجار وقوله لتخصيصه متعلق بيصرف ايضا
ايضا اي لمعنى يصرف عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره فيه لتخصيص
ذكر

ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا نعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص
فهو اي ذلك المعنى الذي عنيناه بالارادة صفة حقيقية وجودية قائمة بذاته توجب
تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات
فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه على الفرق
بقوله والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص الذي اوجبته الارادة وهو كما مر انفا تخصيص
المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها
ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله لم يحدث له تعالى
علم بحدوث الحادث اي بسبب حدوثه ولا حدث له تعالى ارادة بحسب كل مراد كما
زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من انه تعالى بان هذا قد وجد وذاك قد
عدم حادث وما زعمته الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل
لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وتقدم تقريره وحدوث الارادة باطل ايضا للزوم
افتقار الارادة الحادثة الى ارادة اخرى وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة ويتسلسل
هذا الافتقار اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة تخصصها بخصوص وقت
ايجادها مع ان المقتضي لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو تعين الخصوص ملازم
للحدوث لا ينفك عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده
والفرض ان تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل
المحال وايضا الخروج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم اي ذهابه بالغفلة عنه فلو فرض
عدم العزوب كان فرض علم بان زيدا يقدم غدا كالعلم بطلوع الشمس فلم يعزب ذلك
العلم بل استمر بعينه الى قدومه غدا كالطلوع الشمس مثلا كان قدومه معلوما بعين ذلك
العلم وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال العزوب عنه لانه علام وما ثبت قدمه
استحال عدمه لما تبين في صفة البقاء واعلم انه يوخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق ازلا
بالتخصيص الذي اوجبته الارادة ان وقوع الشيء تابع لتعلق العلم ازلا بوقوعه فكان
قيل هذا منعكس لما اشتهر من قولهم العلم تابع للوقوع فقد لا تعكس لان معنى قولنا ان
الوقوع تابع للعلم ان حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القايل
بان العلم تابع للوقوع ان العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه

Copyright © King Saud University

في انه تعالى سميع بصير

فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا الاعتبار والمعلوم اصل في التقدم
والعلم تابع له فيه **الاصل الخامس** والاصل العاشر في ترتيب حجة الاسلام
جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر عا تضمنه كلام الخامس
من الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس انه تعالى سميع بصير بلا جارحة
ولا حدقة ولا اذن كما انه تعالى عليم بلا دماغ وقلب لا كعلم المخلوق المخلوق في محله
اعني الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ بها
تقف ادراكها للاصوات على حصول الهوا الموصل لها الى الحاسة وتاثير الحاسة
ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ
بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة
وجودية قائمة بالذات شانها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية
قائمة بالذات شانها ادراك كل مبصر وان لطف عن الراي منه تعالى خفايا الهواجس
والاوهام والمراد موضع الرؤية والهواجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه فيخص الوهم
من خطرات القلب وجمعه اوهام ويسمع منه صوت ارجل النملة الصغيرة المسماة بالذرة
على الصخرة الملساء والمسمع بفتح الميم الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر
بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما في الآيات جملة من الكتاب والسنة وهو مما علم
ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات
الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كاصله بقوله لانهما صفتا كمال وقد اتصف
بهما المخلوق فهو تعالى الاحق بالاتصاف بهما من المخلوق والا لزم ان يكون المخلوق
من صفات الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه
وقد الزم ابراهيم عليه الصلاة والسلام اباه آزر الحجة بقوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر فاذا ان عدمهما اي عدم السمع والبصر نقص لا يليق بالمعبود وكان اللائق
ان يحذف المصنف قوله من المخلوق لان افعل التفضيل المقترن بال يمتنع الاتيان معه
بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم او راجعتان اليه
ذهب الجمهور من اهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وابو الحسن البصري
والكعبي الى الثاني وهو الذي عول عليه المصنف لكنه عبر بالصفة على طريق اهل السنة
فقال

فقال واعلم انهما يعني صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم وليستا زائدتين
عليه لما تقدم في الكلام على رؤية الباري تعالى من ان الرؤية نوع علم ونقول هنا السمع
كذلك وهذا تحقيق وهو انهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم
اجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة
لانا متعبدون بما ورد فيهما وقد مران الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع مثلها
والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك
سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد من الايمان بهذين النوعين
تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على العلم ان يقال
لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام في الاصل الخامس وقد شرع المصنف في الاصل
العاشر وهو انه تعالى له صفات زائدة على ذاته فقال ثم انه تعالى سميع بسمع وبصير
بصفة تسمى بصرا وعبر في البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر
وكذا عليم بعلم قدير بقدرة مريد بارادة وحي بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في
نفيهم الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات
وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة
زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم
الذات لانه تعالى اطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه وعلى لسان نبيه خطابا لمن هو من
اهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر
الاوصاف المشتقة تدل على ذات وصفة ثابتة لتلك الذات ولا يستحيل عندهم اي عند
اهل اللغة عليم بلا علم كاستحالته اي كاستحالة علم بلا معلوم او كاستحالة عليم بلا معلوم
فلا يجوز صرفه عنه اي عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اي نفي معناه لغة ولم
يوجد فيه اي في الجانب من المعنى اللغوي ما يصح شبهة فضلا عن وجود دليل واعلم
انا وان اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول
انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان للذات ينفك احدهما عن الآخر في
الوجود بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها

Copyright © King Saud University

الاصل السادس والسابع
في كونه تعالى متكلما بكلام قديم

لا يتصور انفكاك احدهما عن الاخر والله اعلم **الاصل السادس والاصل السابع**
انه تعالى متكلم بكلام قديم ازلي باق ابدي قائم بذاته لا يفارقها وعقد عقد
نجعة الاسلام الاصل السادس في كونه تعالى متكلما والسابع في كون كلامه قديما وما
يدل على المدعي وهو كونه تعالى متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد
تواتر عنهم انهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا
واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعي فان قيل صدق الرسل موقوف على
تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم
صادقين والاخبار كلام خاص له تعالى فقد توقف صدقهم في اثبات كلامه تعالى على كلامه
تعالى وذلك دور قلنا لا دور لان تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم
فانه يدل على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا
انه معجز خارج عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت
المعجزة شيئا اخر واثبات صفة الكلام له تعالى على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو
متكلم بكلام ليس بحرف ولا صوت هو تعالى به طالب لفعل او ترك مخبر لعباده بما كان
وما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم اما انه يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى قديم فلانه
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى ان الكلام متنوع
في الازل الى امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاول والثاني والرابع والخامس انواع للطلب
وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها ليست انواعا حقيقية اي ما هي انواع اعتبارية
حصلت له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص
يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر وعلى وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي
واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بانه عربي ولا سرياني
ولا عبراني انما العربي والسرياني والعبراني هو اللفظ الدال عليه ثم الخلاف في صفة الكلام
فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وهو قديم
وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول
باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فانهم وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف
واصوات لكنهم سلموا ذلك قولا وسلموا انه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم
قيام

لعله بالكلام

[illegible]

١٠٩

قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا ان كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم
القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ
وجبريل او الرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره
نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس
ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف
العبارة بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد
يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه واعلم ان قولنا ان العبارات تختلف
باختلاف الازمنة يوخذ منه الجواب عن سؤال مشهور وهو انه قد ورد الاخبار في كلام
الله تعالى بلفظ الماضي كثيرا نحو انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ
الماضي عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى والجواب ان اخبار الله تعالى لا يتصف
ازلا بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
فيقال قائم بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود ازلا باق
ابدا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير
في لفظ الخبر لا في الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى
ازلا العلم بان نوحا مرسل وهذا العلم باق ابدا فقبل وجوده علم انه سيوجد وبعد
وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وجد فالارسال والتغير في المعلوم لا في العلم كما يوخذ
مما مر في الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف استدل على قدم الكلام على طريق
التنزل اولا منبها على السؤال الاخر بقوله فيكون الى اخره فقال ولو لم يمتنع قيام الحوادث
به وقام بذاته معنى فيتردد ذلك في قدمه مع حدوثه فيه ولا مرجح لاحدهما ورجح اثبات
قدمه اي قدم ذلك المعنى لان الانسب اي الارجح هو ان الانسب بالقديم من حيث هو قديم
قدم صفاته اذ القديم بالقديم انسب من الحادث بالقديم لاتحادهما في وصف القدم
ولان الاصل في صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات
قدم المعنى القائم بذاته اذ ابطل قيام الحوادث به بالادلة المبينة في محلها فقد وجد
المقتضي لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكر من الاستدلال مع انه لا مانع
من قدم كلامه النفسي تعالى واذا ثبت وجود المقتضي وانتفاء المانع ثبت المدعي

Copyright © King Saud University

وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب من ابن
سيولد له قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه اي الولد وعلم بما قام بابيه من
ذلك الطلب بان يخلق الله تعالى له علما في قلب ابيه من الطلب صار ذلك الولد مامورا
به اي بذلك الطلب الذي قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل
القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شي محال قلنا التخيل الطلب تخييري لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه
واهليته وكلامنا فيه والعزم ايضا كاف في اندفاع الاستحالة فيعقل قيام الطلب الذي
دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ازلا ومصير موسى عليه الصلاة والسلام
مخاطبا به اي بذلك الطلب بعد وجوده اي بعد وجود السيد موسى وخلق معرفته به اي
بذلك الطلب اذ سمع اي وقت سماع السيد موسى لذلك الكلام القديم وسمع يتعدى
باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه اخرى نحو الاول سمع الله لمن حمده ومن
في الاختلاف في سماع الكلام النفسي
الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك هذا اي ما ذكر هو قول امام السنة الشيخ ابي الحسن علي ابن اسماعيل
الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فقد اختلف اهل السنة في كون الكلام النفسي
مسموعا فذهب الاشعري الى ان السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسي
موجود قاسه اي قاس الاشعري سماع الكلام النفسي الذي ليس بصوت ولا حرف على رؤية
ما ليس بلون قياسا الزم به من خالفه من اهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في
الاخرة قال فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو
لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضي ابو بكر الباقلاني واستحال الامام ابو
منصور الماتريدي سماع ما ليس بصوت وهو الذي ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
ولا يتحقق ما يصلح ان يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعري لانه اما ان يريد الامام
في الاستحالة عقلا فلا يتاتى انكار امكان ان يخلق لقوة السامعة ادراك الكلام النفسي
او يريد في الاستحالة عادة ولا يتاتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب
التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع ما ليس بصوت ثم
قال يعني الماتريدي سماع ما ليس بصوت انتهى والخلاف كما هو في الواقع والظاهر
ان مرادهم الاستحالة العادية لا العقلية اذ لا يخفى انه لا يتاتى انكارها ووقوع ذلك خرقا للعادة
قد

فلا خلاف في اصل المسيلة وانما الخلاف في الواقع للسيد موسى فانكر الماتريدي سماع
الكلام النفسي وعنده اي الماتريدي سمع موسى عليه الصلاة والسلام صوتا دالا على كلام
الله تعالى وعند الاشعري انه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال الله تعالى وكلم
الله موسى تكليما وحمل على الاسنادي الحقيقي ممكن كما مر ووقع ما من جهة الحد وعند وعلى هذا
فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر وعلى ما قاله الماتريدي خص موسى به اي
باسم الكليم للمعلوم من قول المصنف لانه اي سماعه الصوت على وجه فيه خرق
للعادة اذ هو سماع بغير واسطة الكتاب والملك ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب التاويلات
ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة
وهو اي ما ذهب اليه الماتريدي اوجه عند المصنف قال الا ان الخصوص باسم السمع من العلم
ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد خص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم
الاعم اعني العلم مطلقا اعني التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعري ان يقول بل الخصوص
باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها
ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل في كلام ابي منصور
السابق نقله من كتاب التوحيد ما يشهد لذلك وقد علمت مما قدمناه انه لا يتحقق في
اصل المسيلة خلاف وانما الخلاف في الواقع للسيد موسى وبعد اتفاق اهل السنة من
الاشعرية والماتريدية وغيرهم على انه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم
يزل تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم بصيغة الفاعل من كلام المصنف بوزن
كرم لم يزل متكلما نفى الاشعري نعم هو تعالى لم يكلم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وعن
بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم اي اكثر اهل السنة او اكثر متكلمي
الحنفية لا قال المصنف وهو عندي حسن فان معنى المكلمة لا يراد به هنا نفس الخطاب
الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كاقتلوا المشركين لا تقربوا الزنا لا معنى الطلب
يتضمنه اي يتناوله ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر والطلب الذي
يتضمنه النهي ولا يختلف فيه اي في ذلك الخطاب ليس متكلما انما هو تكلم كما مر اذ هو اي ذلك
الطلب داخل في الكلام القديم الذي به الباري تعالى متكلم وانما يراد به اي بمعنى المكلمة
اسماع ما عني اخلع نعليك مثلا ولعني وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا اعود من اضافة
خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قال الاشعري دبلا واسطة

اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم

Copyright © King Saud University

معتاده كما قاله التفتازاني ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع
فان اريد به غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق
ان الذي يثبته الاشعري للكلمية بمعنى اخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبني
على اصول خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والكلمية ماخوذتان من الكلام
لكن باعتبارين مختلفين فالمتكلمية ماخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري
تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق واما الكلمية فماخوذة عند الاشعري من الكلام
القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه
من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد وستوجد فيه سائر الشرائط التكليف عليهم في
ذلك فالاشعري قائل بالكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون
لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان الكلمية عند
الاشعري بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضا
على مذهب الاشعري التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية التكليف بموت ونحوه
ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث اما الازلي
فلا ينقطع ولا يتغير لما قررنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ
الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه لو حصل من ذلك ان التغير
في تعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي واما قيامه فيهم لقوله   واما قيام الكلام بذاته تعالى
او لهذا الاصل اما انه قديم اي واما قيام الكلام بذاته سبحانه وتعالى ازلا فلانه
تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا
يا ادم وفي مواضع اخرى كثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه
لا من اوجد الحروف في غيره كما صرح الناظم وهو الاخطل فقال ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا لا ما ذهب اليه المعتزلة من ان التكلم في حقه تعالى ايجاد
الاصوات والحروف في جسم مخالفة للغة من غير ضرورة ثم لحق المخالفة ثم لا اشكال
في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه
في ضمن اطلاق المتكلم والاوضح ان يقال لا اشكال في اطلاق الكلام على ما قام بالمتكلم
من الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة وهو اي محل الاطلاق حقيقة اقرب من كونه
مجازا لان المتبادر من قولك تكلم زيد ونحوه كلام زيد وزيد متكلم لغة اي من جهة اللغة
هو

هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة فيكون الكلام حينئذ مشتركا
لفظيا او مشتركا معنويا مشككا بكسر الكاف لا متواطيا وقوله بناء متعلق بقوله معنويا
يعني ان القول بانه معنوي مبني على ان الكلام مطلقا هو اعم من كل من الكلام اللفظي والكلام
النفسي واما كونه مشككا فلان اللفظي اولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه
مشتركا معنويا مشككا هو الاوجه لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع
وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم اعم من كون ذلك
المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل
في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة وليس في قوله اي الشاعر وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب اي يقتضي ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي
وهذا النفي ظاهر لما ذكرنا من علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق
لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي
ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف كان اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء
كان بالاشتراك المعنوي او اللفظي او بالحقيقة او المجاز لا بد في مفهوم التكلم من قيام
المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع قيام ذلك المعنى
بالنفس وفرع العلم به والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني لا ينكر جحد
الفرق بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو اي قيام ذلك المعنى بالنفس وصف
كمال ينافي الآفة التي هي العجز عن ارادة المعنى في النفس فوجب اعتقاد انه تعالى متصف
بهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما
بالمعنى الاخر اي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير الاعمية اي كون الكلام
مطلقا اعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه تعالى لاستحالة قيام الحوادث به تعالى
والقول بان الحروف قديمة كما قالت الحشوية وبعض الحنابلة مكابرة للحس لا يلتفت اليه
للاحساس بعدم السين اي لادراكنا بواسطة الحس عدم السين قبل الباء اي قبل تمام التلفظ
بالباء في بسم الله الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف المحسوس فيها بعدم الحرف الثاني
من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول والله ولي التوفيق والهداية

الركن الثالث

الركن الثالث في افعاله تعالى
العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة اصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسيلة

مطلب
في صفة التكوين

اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة تلك المسئلة في صفات الافعال التي يدل عليها
نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور وهو الرزاق والمحيي والمميت والمراد بها صفات
تدل على تاثير وتلك الصفات لها اسماء غير اسم القدرة تسميتها بها باعتبار اسماء
اثارها والكل اي كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين بمعنى الارجاع لحقيقته وصدقه
على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الخالق والصفة
التخليق او كان ذلك الاثر رزقا فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرزاق او الرازق
والصفة الترزيق او كان ذلك الاثر حياة فهو اي الاسم الذي يدل على تلك الصفة المحيي
والصفة الاحياء او كان ذلك الاثر موتا فهو اي الاسم الدال على الصفة المميت والصفة
الاماتة ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون
من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من ان كلا منها صفة حقيقية
ازلية فان هذا تكثير للقدماء جدا فادعى متاخرو الحنفية من عهد الشيخ ابي منصور الماتريدي
وهلم الى عهد المصنف انها اي الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات قديمة زائدة
على الصفات المتقدمة المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام ابي حنيفة واصحابه
المتقدمين تصريح بذلك سوى ما اخذوه يعني المتاخرين من قوله يعني قول ابي حنيفة كان
تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم
الرزق وسياتي من كلام ابي حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة وذكروا له
اي لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها اوجها من الاستدلال
منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان الباري تعالى مكون الاشيا اي موجدها
ومنشيها اجماعا وهو اي كونه تعالى مكون الاشيا بدون صفة التكوين التي للكونات
اثار تحصل عن تعلقها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها
حصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون صفة التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وقد اجيب بان ذلك اعني استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما يكون
في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى
يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة
والارادة لا الى صفة زائدة عليهما ومنها وجوه اخرى في الاستدلال مذكورة مع الاجوبة
عنها

عنها في المطولات والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها اي
تفاصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق هو القدرة
باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق كذا وقع في المتن ان
التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على قول
واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين كان يقال على القول الاول والترزيق
صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى القول الثاني فالتخليق تعلق القدرة
بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعرة
لانهم لا يقولون بالصفات الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات
حادثة وما ذكروه يعني مشايخ الحنفية في معناه اي في معنى التكوين الذي هو لفظ جمع
صفات الافعال من انها صفات تدل على تاثير الى اخر ما سبق عنهم لا ينفي هذا الذي
قاله الاشاعرة ولا يوجب كونها اي كون صفة التكوين على فصولها صفات اخرى
لا ترجع الى القدرة المتعلقة بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوهما والى
الارادة المتعلقة بذلك ولم يلزم في دليلهم من الاوجه التي اشرنا اليها ذلك الامر
من نفي ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات اخرى واما نسبتهم ذلك للمتقدمين
ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح به عن احد منهم فيما نعلمه بل في كلام ابي حنيفة نفسه
رضي الله عنه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله
عنه الطحاوي قال اي الطحاوي نقلا عنه ما نصه وكما كان تعالى بصفاته ازليا كذلك
لا يزال عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداث البرية
استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا اي والحال انه لا مربوب موجود ومعنى
الخالق ولا اي والحال انه لا مخلوق موجود وكما انه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل
احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم وذلك بانه على كل شيء قدير انتهى
فقوله ذلك بانه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق
وافاد ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه اي الاسم الذي هو الخالق في الازل
بسبب قيام قدرته تعالى عليه اي على الخلق فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق في
الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا هو ما يقوله الاشاعرة لا خلافه والله الموفق

ولتعلم ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل
وكذا الرازق ونحوه واما في قول ابي حنيفة كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل
ان يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادي اصول
الفقه وقد وقع في التحرير ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى
قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما
حادثة اي بمعناه وفيه بحث لا تاويل وان قلنا انها اي الاخرة ممنوع عند الاشعرية القائلين
بحدوث صفات الافعال لانه ليس كلامه مع الماتريدية القايلين بقدمها فان قيل لو كان
مجازا لصح نفيه فقولنا ليس خالقا في الازل امر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه
وكذا عدم اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع ادبا وكلامنا في الاطلاق
لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم
المخلوق وهو باطل **الاصل الاول** العلم بانه تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه
الخالق لكل حادث جوهر او عرض على اختلاف انواعه حركة كانت او شهوة ولذة
وكل اي وكل قدرة لكل حيوان عاقل او غيره وكل فعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض
اي وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب بالبدن او اختياري كافعال الحيوانات المقترنة
لهم والى تفسير العاقل فيه قوله لهم تغليبا واصله اي دليله يعني دليل العلم بانه سبحانه
الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى
وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم
عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بايديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع
ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اي موصولا
حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغني عن تقدير الضمير المحذوف لو جعل موصولا اسميا والمعنى
على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة في ذلك للانكار كما زعمه المعتزلة فان
قول المصنف ولا يمتنع انكاره الى اخره اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة اورده صاحب الكشاف
وغيره منهم تقرير ان محصل السؤال ان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق
ينحتونه بايديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي هذا
الانكار اذ لا اتصال بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب

الاصل الاول لا خالق سواه تعالى
وفيه بيان الكسب الاختياري

المعارضة ببيان حصول التطابق مع المصدرية اذ المعنى عليها اتعبدون مخلوقا
تصيرونه بعملكم صنما والحال ان الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت
صنما فقد ظهر التطابق وحينئذ اي حين اذ جعلت مصدرية لا تستدل بها اي الآية
ظاهر التصريح بان المراد هو الفعل المخلوق اذ هو اي لفظ ما موصول اسمي يحتاج الى العائد
ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه بحذف العائد المنصوب بالفعل ولو موصول اسمي
من ادوات العموم فيشمل في الآية نفس الاحجار المنحوتة والافعال الطاعات كانت
او معاصي وعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى
لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع لما سياتي من انه امر اعتباري
لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد
والايقاع اي ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف
كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة
وذكر واهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول حقيقة لانه الذي
يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري
وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع لا وجود له فلا يتعلق به الخلق وفي جريانها اي الآية
على عمومها للاحجار المنحوتة والافعال وبالاية التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق
ان عمومهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو عمومهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فالمعنى
فيهما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي تعملونه او الشيء الذي تعملونه
ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم لها انما — نخ
انما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت
الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتاتى
شمول ما للاعيان بناء على انها موصول اسمي الا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه والدليل من العقل على انه سبحانه الخالق لكل حادث ان قدرته تعالى صالحة
لكل اي لخلق كل حادث لا قصور لها عن شيء منه لان المقتضي للقادرية هو الذات
لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية

Copyright © King Saud University

على السواء اذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والا لزم التحكم فوجب
اضافتها اي اضافة الحوادث كلها اليه سبحانه بالخلق اي اضافة خلقها اليه لما مر
انه لا خالق سواه وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس
بشيء اذ هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وبان المعدوم لا مادة له ولا صورة
خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله
الخصم اذ المعتزلي يقول يجوز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا
من تعلق القدرة والحكيم يقول يجوز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى
هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا
الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنائه على امر مختلف فيه يمنعه الخصم اشار الى ذلك
بقوله ويؤنسه اي يؤنس هذا الدليل العقلي في افعال غير العقلاء اي يقويه ويقربه بالنسبة
اليها استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل ولطيف
الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء من نسج العنكبوت الذي يحاكي الصفاقة
الى ان لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تركب منها وبناء النحل البيوت على الشكل المسدس
الذي لا خلل بين اضلاع بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل فيه اولا فاولا الى ان تمتلي
البيوت ثم ختمها بالشمع على وجه يمنعها في غاية من التعفن فكان ذلك الصنع الرتيب
والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا منه سبحانه وصادرا
عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر
ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب اهل الحق انها مع ذلك مكسوبة للعبد
خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل بايجادها
اورد متمسكهم سؤالا وجعل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال
فان قيل لا تنكر انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال اولا اي وكون القدرة
مخلوقة للعبد قائمة به ندرك نحن معشر العباد العقلاء تفرقة ضرورية بطريق الوجدان
بين حركة المقدورة لنا وهي الاختيارية وبين الرعدة الضرورية اي التي تصدر دون
اختيار منا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة
المذكورة

النحل

المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا
بالمسبب على السبب وهو هنا اقوى لان المقام مقام اثبات قدرة العبد بدليلها وهو
ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا
التاثير اي ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص السابقة بعضها
بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون اي العباد مستقلين بايجاد افعالهم
الاختيارية بقدرتهم الحادثة التي تحدث بخلق الله تعالى اياها لهم كما هو راي
ذلك الاستقلال بالايجاد راي المعتزلة والفلاسفة بلا فرق بين الفريقين غير الفرق
في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره
تعالى عند المعتزلة لاعتقادهم كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات
وبطريق الايجاب بالذات عند تمام الاستعداد من غير اختيار عند الفلاسفة لاعتقا دهم
انه تعالى فاعل يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والا اي وان لا يكن العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص كان ايجادها بخلق
الباري تعالى لزم الجبر محضا اذ الفرض انه لا تاثير لقدرة العبد اصلا في ايجادها واذا كان
كذلك فيبطل الامر والنهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا بد حينئذ قرانه
كان يطلب من انسان خلق الحيوان او الطيران الى السماء او يطلب من الجماد المشي على
الارض فالجواب من طرف اهل السنة وهو حاصل **الاصل الثاني** في كلام حجة الاسلام
ان الحركة مثلا كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه لها ايضا نسبة الى قدرة
العبد تسمى اي الحركة باعتبار تلك النسبة اي نسبتها الى قدرة العبد كسبا بمعنى
انها مكسوبة للعبد وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون بالاختراع
الذي هو خاصيتها اي التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم
ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي عند الاختراع تتعلق به نوعا اخر من التعلق
فيظهر ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور بها ولم يلزم الجبر المحض
كما زعم الخصم اذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره وهذا
التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام وما لم يوافقه المصنف

في كسب العبد

Copyright © King Saud University

عليه قال ولقائل ان يقول قولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة الاختيارية تتعلق بالقدرة
وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان
التعلق لا على وجه التاثير هو الكسب مجرد الفاظ لا يحصل لها معنى ونحن معشر اهل
اللغة العربية لا نفهم من الكسب الا التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في
الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة الحادثة تتعلق بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة
في الازل قياس ممنوع وتحقيق المقام ان نقول معنى ذلك التعلق للقدرة القديمة نسبة
المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بانها ستوثر في ايجاده عند وقته فالباء في قوله بانها
للالصاق ومدخولها محذوف اي بمعنى انها ستوثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده
فانها في وقته علة لوجود المعلوم من الايجاد وذلك لان القدرة انما توثر وقوع
الشيء على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيصه اي تخصيص ذلك الوقوع
بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها
مقارنة للفعل عندكم معشر الاشاعرة فلم يكن تعلقها بالفعل الا على غير ما ذكرتم اما
بالتاثير كما هو الظاهر او بنسبة ما اي تعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل
او يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تاثير فيه لم يكن كافيا
في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق
حجة للنصوص السابقة بعمومها على مدعاكم فانما يسوغ القول بالعموم اذا لم يجب تخصيصه
وهو هنا واجب كما بينه بقوله فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال
العباد اي باخراج افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان
الامر والنهي ولزومه اي لزوم الجبر المحض سيما على تقدير ان لا اثر في الفعل لقدرة المكلف
الذي كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل ولا يدفعه اي لا يدفع هذا اللزوم تعلق
قدرة المكلف بالفعل بلا تاثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة ولان
ان تقول لك قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة
وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما يشير اليه كلام حجة الاسلام في
الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق
قدرة العبد وانه نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وان الباري سبحانه وتعالى

يسمى

يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة
اسم اخر فوضع له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد
في القران فقد دل هذا الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذكر ايضا في كونه لا تم
بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل ثم اخذ يقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص
تلك النصوص العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص
النصوص باخراج نوع واحد فقط كما سيجيء للمصنف وبه تقويا ما يوجب لا باخراج كل
فعل من افعال العباد البدنية والقلبية واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة
الا التاثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شانها التاثير والايجاد
لكن تخلف اثرها في افعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق في
شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى
في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والالات ونقل فيه ايضا
انها عند جمهور اهل السنة شرط لوجود الفعل بمعنى انها شرط عادي يتوقف الفعل على
تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف الاثر على المؤثر وبهذا يظهر ان مناط
التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده
قصدا مصمما طاعة كان او معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق
قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر الاشاعرة
مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما
اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المرتب عليه صحة قصد الفعل او الترك وبخلق
القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفعل النفس او غيره كان
وجودها مع المباشرة محقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر
بان يقصد قصدا مصمما لتحقق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر ان تعليق
قدرة العبد التي جعلها شرطا هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق
لا يوافق كلام المصنف فيما بعد لكن دلالته تعلقه هنا لا ينطبق ارتباطه بكلام الخصم وكونه
ردا له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يتزيد به فهم الكسب عند الاشعري وبالله التوفيق واعلم
ان قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما

Copyright © King Saud University

سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد الاختيارية وليس ما قصد الا من
لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى افعال العباد الاختيارية
وان ذكرها هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا ان ذكر التخصيص حصل بسبب افعال العباد
الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية ادى الى ذكر التخصيص
فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق وما قيل بيان ان الفعل كرد
للعبد يتعلق به قدرته لا على وجه التاثير ومخلوق لله يتعلق به قدرته على وجه التاثير
ايجاد الحركة برفع ايجاد مبتدا وقوله غير الحركة خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو
بيان لما قيل وما مبتدا خبره قوله فيما بعد فاجيبي ولكن الحق ان ايجاد الحركة غير الحركة نفسها
بلا شك فالايجاد هو فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد والعبد موصوف به
حتى يشتق له اي للعبد منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال للموجد
البياض في غيره ابيض ولا للموجد السواد في غيره اسود ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما
مر في محله بخلاف من قام به البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال
ابيض واسود ومتكلم وقوله فاجيبي هو خبر ما كما مر يعني ان مقول قيل اجيبي عما في قيم
وهو التعلق لا على وجه التاثير اذ لا يشتق من هذا المقول الا كونه اي العبد متصفا بالوصف
من البياض والسواد والكلام ونحوها بعد ايجاد غيره اياه فيه اي ايجاد غير العبد ذلك
الوصف في العبد وهذا اي اتصاف العبد بالوصف الذي اوجده غيره فيه لا يوجب دخول اي
الوصف تحت اختياره بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد فضلا عن تعلق قدرته
اي العبد به اي بذلك الوصف فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على
وجه التاثير والايجاد فان قيل في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير قام
البرهان من العقل والنقل كما تقدم في صدر هذا الاصل على وجوب كون كل موجود صادرا
عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة وقام البرهان ايضا من العقل على وجوب تعلق
قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا
بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية فنقول بهما اي بالامرين
اللذين قام البرهان على كل منهما وان لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق وهو الثاني
منهما فانه لا نعلم كيفية هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين بمعرفة حقيقة
كيفيته

كيفيته قلت في الجواب حاصل هذا الذي قررتموه اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق
قدرة العبد بحركته صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم بعد اعترافكم بذلك ادعيتم
انه اي الشأن لا يمكن الحكم على خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بالتاثير
والايجاد لا ندري على اي وجه هو محمل او محل هذا التركيب اي قوله لا يمكن فعل ماض فاعله قوله
اخراجها بجلي وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بالتاثير بيان لقوله خلاف اي
ثم ادعيتم انه الحاكم بجلي الحكم ليكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه خلاف ما
يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذكر الوجه الخالف هو ان تعلق قدرة العبد بلا
تاثير منه وايجاد للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد
تفسيري وذلك المجلي هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد
وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل وهو ما ادعيتموه من انه الحاكم الى ذلك البراهين
المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لو لم تكن اي تلك البراهين عمومات
لا تحتمل التخصيص كما في ادلته من النسخ والاتحاد فلا بان يقال لو لم تكن عمومات تحتمل
التخصيص بان كانت غير عمومات او عمومات لا تحتمل التخصيص وبدل الكون الا بوجود
ذاته للناسب لقوله فاما اذا كانت ليها اي فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص ووجد
ما يوجب التخصيص فلا تلجئ البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم لكن الامر كما ذكر وهو ان البراهين
المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص وذكر المخصص امر عقلي هو ان ارادة العموم
فيها تستلزم الجبر المحض وقوله تستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لان من شان الجبر المحض
انه مستلزم لضياع التكليف وبطلان الامر والنهي وفي ذلك ابطال الشرائع وقد علمت
مما مر ان احتمال التخصيص لا يقتضي استناد جميع افعال العباد اليه وانه يكفي في بيان
حقية مذهب اهل السنة باسناد جزئي واحد فلي هذا دع ما يفضي برعاية احتمال التخصيص
وينوي المحافظة على العموم ما امكن ان سياق النصوص المشار اليها في معرض التمدح ينافي
التخصيص فليتأمل ولما كان ما ذكره المصنف انما ياتي في النقليات لان العموم وتخصيصه
من خصائص النقليات واراد ان يقال في ان يكون المجلي هو البراهين العقلية وما ذكرت
لا تعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله واما ما ذكره من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر
كتابيان للامام والمواقف والمقاصد وشرحيهما فليس شيء منها لازما للخصم بصحة استنادها

لا ايجاد الذي هو على ما تقدم الواقع عليها بادون تاثير فيها وكيف يكون شي منها لازما ولو وقع
منها ما اي دليل الجبر الذي ذكرنا من كون التعلق على وجه لا اثر للعقول استلزم ما ذكرنا
من بطلان التكليف قد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير لا يدفعه اي لا يدفع استلزامه
بطلان التكليف ان لم يوجب الجبر اي القول بالجبر المحض ليس سوى اذ لا تاثير اي ليس سوى
قولنا انه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله اصلا وهو اي الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل
ومستلزم الباطل لظهور لزوم الجبر وهو موجبه يعني اعتقاد ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد
فعله باطل فقد صرح جماعة من المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا اي مرجع
كلامهم ان قدرة العبد تتعلق لا على وجه التاثير الذي يؤول اليه اخرا هو الجبر وان
الانسان مضطر في صورة مختار لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته الحادثة
له واعلم انما ذكرنا انفا ان ما اوردوه من تمسكاتهم العقليات لم تخلو احالتها استناد شي
اي خلو احالتها اي استحالة استناد شي من الافعال الاختيارية الى العباد لم تسلم هذا
خبر ان اي ما ذكرنا ان ما اوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانه
بالاستلزام الذي ذكرناه لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك اي من تاثير قدرة
العبد في الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من
ذلك فانه لو خلق الله تعالى العبد العاقل اي علمه افعال الخير والشر ثم خلق له قدرة
امكنه بها من الفعل لما امر به من الخير والترك لما نهي عنه من الشر ثم كلفه بالاتيان
بالخير اي بان ياتي به ووعده عليه اي على الاتيان به الثواب وبترك الشر اي وكلفه
بترك الشر واوعده عليه اي على الشر اذا اتي به بالعقاب وقوله بناء متعلق بقوله
كلفه اي كلفه بذلك بناء على ذلك الاقدار اي خلق القدرة المذكورة لم يوجب ذلك هذا
جواب لو اي لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب
وقوع هذه الامور نقصا في الالوهية ليكون ما نحن فيه من القول بتاثير قدرة العبد الحادثة
مانعه اي مانع وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدره اي اقدر العبد العاقل على بعض
مقدوراته تعالى كما انه اعلمنا معشر العباد العقلا بعض معلوماته سبحانه تفضلا منه تعالى
ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله وان كان قد يدعى اي
يظن فرق بين العلم والخلق اشارة الى سوال وايراد جوابه اما السوال فهو ان يقال

جعلكم

جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق فهو ان الخلق من خصائص
الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات
العلم للعباد في غير موضع وقوله لكن لا يقدح هو جواب اي ما ابديتموه من الفرق لا يقدح
في المقصود وهو ان اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية كما ذكرنا
انفا اذ كان سبحانه غير ملجى بصيغة المفعول الى ذلك اي الى اقدار العبد على بعض
المقدورات ولا مجبور عليه ليلزم النقص لمحذور بل فعله سبحانه باختياره اي بارادته
تعالى تفضلا منه للمقدور لا نسبة له بمقدوراته اي الى مقدوراته التي لا تتناهى فالى
هنا بمعنى الى كما في قوله تعالى وقد احسن بي اي الي وسنوضح ذلك الفعل الذي هو محل
قدرة العبد هو الزم للعلم وقوله لحكمة متعلق بقوله فعله اي فعله تعالى ذلك الاقدار لحكمة
صحة التكليف وانجاه الامر والنهي فان نفي تاثير قدرة العبد تستلزم بطلان التكليف
وعدم انجاه الامر والنهي كما مر مع انه اي مع ان ذلك الفعل الذي اقدر عليه العبد من
افعاله اذا اوجده لا تنقطع نسبته اليه تعالى اي الى البارى تعالى بالايجاد لان ايجاد العبد
لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير ان السمع ورد بما يقتضي نسبة
الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله والله خلقكم
وما تعملون انا كل شي خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذي تقدم ذكره
قادح باعتبار ان الله تعالى اخبر بانه اعلم العباد بعض معلوماته واخبر بانه خالق كل شي
اي موجده فلو اوجد العبد شيا لزم الخلف في خبره تعالى والخلف في خبره تعالى محال
قلنا نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى لان خلق الشي هو الاستقلال بايجاده والعبد لا يستقل
بايجاد شي بل القدر الذي قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد وهي
من ذلك القدر كما سياتي فلا استقلال للعبد بشي فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله فيجب
عليه سابقة على ما هو علة له وهو الوجوب في قوله وجب اي لاجل نفي الجبر المحض وتصحيح
التكليف وجب التخصيص اي وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمع
نسبته اليه تعالى بالايجاد فهو اي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف اي حكم العقل بصحته
الموقوف ذلك على نفي الجبر لو لا يتوقف على نسبة جميع افعال العباد اليهم بالايجاد
اي على ان ينسب اليهم انهم موجدون لجميع افعالهم بل يكفي لنفيه اي الجبر نسبة

Copyright © King Saud University

الفعل الواحد وهو العزم الذي ذكره المص وتقرير ذلك ان يقال جميع ما يتوقف عليه
افعال الجوارح من الحركات اي يوجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التي هي افعال
النفس لان المراد من التروك كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل النفس اذ لا تكليف الا بفعل
كما تقرر في محله والمقصود هنا ان جميع ما يتوقف عليه التروك من الميل اي الشيء الذي
تكف عنه النفس ومن الداعية التي تدعو اليه ومن الاختيار له انما يوجد بجميع خلق الله
تعالى وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت
له وتعلق به الاختيار والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس
لا تأثير لقدرة العبد فيه واما محل قدرته اي العبد فهو عزمه عقيب خلق الله تعالى
هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل اي وتوجهه
للفعل طالبا اياه توجها لا يلابسه شوب توقف ومعوق قوله عزما مصمما التفسير الموضح له
وهذا العزم المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية فاذا اوجد العبد
ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقبه فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو
حركة لانه تعالى المتفرد بترتيب المسببات على اسبابها ويكون منسوبا الى العبد من حيث
هو زنا ونحوه من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة
كالصلاة تكون الافعال التي هي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات
والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم
ان حاصل كلام المصنف تعويلا على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان قدرة الله تعالى تتعلق
باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة او معصية فمتعلق تأثير القدرتين
مختلف كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه
المصمم اعني قصده الذي لا تردد معه عبارات المصنف اوضح القول فيه ولعله اعلم يعني
ما ذكره الى القاضي لان من توجهه لم يقع مصرحا به في كلامه وان كان منطبقا عليه
واما خلق الله سبحانه هذه الامور في القلب يعني الميل والداعية والاختيار ليظهر من
المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة للامر الالهي او طاعة له وليس للعلم
خاصية التأثير ليكون المكلف مجبورا على ما سبق العلم بظهوره منه ما اي بل لعلمه اياه

ينفع

حاصل كلام المص في الكسب

٢٨

ينفع من بعد وقد اوضحه في اخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل قوله ولا
خلق يحفظ للعبد يعطف جملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعبد اي ولا
خلق هذه الاشياء اي الميل والداعية والاختيار للمكلف يوجب اضطراره الى الفعل لانه تعالى
اقدره فيما اختاره ودعي اليه من داعية تدعوه اليه على العزم على فعله وتركه ولا اضطرار
مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على الفعل مع خلق
الميل اليه والداعية له ظاهر الخلاف لاقدار على العزم على تركه مع خلق الميل اليه والداعية
له بينه بقوله ادنى المستتر اي من الامر المعروف الذي لا يختلف ان الانسان ما يحبه فيختاره
ويفعل شيئا وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار او حياء من بخله او لاجل امتثال امره ونهيه
ففي ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه اي نشأ عن ثبوت
ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد وعنه ايضا صح ثوابه اي ان يثاب بالطاعة وعقابه اي
ان يعاقب بالمعصية وذمه بفعل ما لا ينبغي شرعا ومدحه بفعل ما هو حسن شرعا وانتفى
بطلان التكليف وانتفى الجبر المحض وكفى في تخصيص اي تخصيص تلك العمومات السابق
بعضها التصحيح التكليف اي لاجل تصحيح التكليف هذا الامر الواحد الذي جعلناه متعلقا
لتأثير قدرة العبد واعني بهذا الامر الواحد العزم المصمم على الفعل وما سواه اي ما سوى
العزم المصمم مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى ومتأثرة عن
قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المخلوقة المتأثرة عن قدرته تعالى والله
سبحانه اعلم ومع ذلك اي ومع ما ذكرناه من ان العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة
فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن
الا بتوفيق من الله تعالى تفضلا لا وجوبا فان للشيطان مع الشهوة الغالبة والهوى
النفسية لانها موانع من العزم المذكور تشبه القواسر اي تشبه الامور الحاملة على ترك
العزم قهرا لقوة استيلائها على الانسان فلا تغلب بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعوا
اليه الا بمعونة التوفيق من الله سبحانه للعبد وليس لاحد على الله تعالى حق ان يوفقه
لانه لا يجب على الله تعالى شيء كما سياتي بيانه في الاصل الرابع بل العبد اذا اعلمه الله تعالى
طريق الخير والشر وخلق له تمكنه من كل منهما فقد اعذر اليه اي ازاح عذره منهيا ازاحة
العذر اليه فالعذر منقض من جهة وعدم التوفيق وهو الخذلان الى ان لا عصم مع نفسه
اهـ اي الخذلان مع

لا يضره ولا يعينه عليها وقوله لا بسببه هو خبر المبتدا الذي هو عدم التوفيق وما
بينهما اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق لا بسبب العبد لكنه اي التمكن من ذلك المحرم
التي خلقها له نعت المكنة وسياتي انها عبارة عن سلامة الاسباب والالات غير
القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل بل تكون معه توجد حال
حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة حتى قد يقال بناء على ما ذهبوا اليه ان التكليف
بغير المقدور واقع لانه اي التكليف وهو الطلب الالزامي واقع قبله فكيف يكون قبل وجود
الفعل المطلوب بالضرورة لان طلب الفعل مع وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال
ومقارن المتاخر عن شي غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة التي ادعي انها انما تكون
مع الفعل ممتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا
بلا قدرة عليه ثم قوله فان المراد بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقريره ان المراد
بتلك القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على الفعل هو القدرة التي يقوم بها
الفعل وهي قدرة جزئية اي فرد هو جزئي حقيقي مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية
تخلق تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي القدرة المستجمعة لشرائط التاثير وهي
عرض جزئي فالمتقدم على الفعل المكنة والمتاخر عنه الامتثال وقوله يقوم بها الفعل
تساهل في العبارة اذ المقيم للشي متقدم عليه وانما هي اي القدرة المذكورة معه اي مع
الفعل لا قبله اذ كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله سبحانه وحذف
لفظة كان هنا او ثبوتها قال القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني مقدم اهل السنة
وهو المراد حيث ما اطلق القاضي في كتب الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة
الا ويخلق الفعل معها فهي من الفعل اي بالنسبة اليه بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة
كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرطه كذلك لا توجد القدرة الحادثة
بلا فعل ويجوز ان يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط بلا
مشروط وهذه القدرة اي المسماة بالمكنة شرط التكليف مقدمة عليه ضرورة وجوب
تقدم الشرط على المشروط وهي عبارة عندهم اي عند اهل السنة عن سلامة الالات
اي الات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه بناء على ان من كان كذلك اي سليم الالات
وقد صحت له الاسباب فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كما اجرى سبحانه

العادة

[illegible]

العادة لا يسأل عما يفعل سبحانه ومن مشايخنا معشر اهل السنة من ذهب الى ان القدرة المقابلة
للمكنة اعني المستجمعة لشرائط التاثير تتقدم حقيقة على الفعل وبالله التوفيق

الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا له هو واقع بمشيئة الله تعالى وارادته وهي
عطف تفسير لمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن فهو تعالى
مريد لما نسميه شرا من كفر وغيره من المعاصي كما هو مريد للخير من ايمان وغيره من الطاعات
ولو لم يرده اي الشر لم يقع هذا هو المعروف عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد
الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال
لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الكفر وهو ان الظلم والكفر والفسق
مامور به لما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الامر هو الارادة وعند الباقلاني يجب التوقف
عن الاطلاق الى التوقيف اي الاعلام من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا
وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والقران ان يقال الله
خالق كل شي ولا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها
مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات
والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق
معصية معاقبا عليها وفي قول المصنف لما نسميه شرا تنبيه على ان تسمية بعض الكائنات
شرا بالنسبة الى تعلقه بنا وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه تعالى وخلقه للتزيين
قبيحا اذ لا يقبح منه تعالى لا يسأل عما يفعل وعند المعتزلة انه انما يريد من افعال العباد ما كان
طاعة وسائر المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى
فانه انما يريد عدم وقوعها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع والكفر
وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذا قالوا اولا في التمسك لهم ونحوه قال الله
وما الله يريد ظلما للعباد اي ظلما مضافا للعباد كائنا منهم مع ان الظلم كائن من العباد
بلا شك فهو ليس مرادا له تعالى ومثله قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا ثانيا
ارادته ظلم اي ظلم العباد لانفسهم ثم عذابهم عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وهذا
متمسك عقلي وقالوا ثالثا قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر وقال تعالى والله لا يحب الفساد اي والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل هي

افعال العباد بمشيئة الله

غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا الموال الاستدلال لهم بالايتين اللتين قبلها وقالوا
رابعا قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل
العبادة والطاعة لا المعصية وهذا التمسك بالايات المذكورة بناء منهم على تلازم
الارادة والمحبة والرضى والامر عندهم فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سايرها
بل التغاير بينها اللفظي بمعنى واحد عندهم وقوله ولان عطف على معنى ما ردا عليه
الكلام السابق اي لان المعاصي والقبايح واقعة بارادة العبد لا بارادته السابقة ولان
ارادة القبيح قبيح والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضي سفه والسفه محال
على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الايات نقلي وسياتي الجواب عن الجميع
ولنا في الاستدلال على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن
اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة وهي قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم
يكن فانعقد اجماع السلف على قولنا ولنا قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
اي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء
الله والاية الاتية بنوعها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله تعالى ولو شينا
لاتينا كل نفس هداها وقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم قد شاؤوا المعاصي
وقد فكانت بمشيته تعالى بهذا النفي الذي لهم ان يشاؤوا شيا الا ان يشاء سبحانه
وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا فان هذه الاية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال
وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولهم اي
المعتزلة عن استدلالنا بهذه الايات اجوبة ليست لازمة لنا الفساد ها وجملتهم
القصوري منها حمل المشية في هذه الايات ونظايرها على مشية القسر والالجا وليس شي
لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على انهم قد حيروا في تفسير
مشية القسر والالجا فاضطربوا فيه وقوله ولان عطف على مقدر دل الكلام السابق
على معناه اي لما ادعيناه من تعلق الارادة بكل كائن حتى للايات السابقة ولدليل
عقلي وهو ان المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهو كافر لحي
اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام
الحجز

الى رتبة لا يرضى عنها ارغم قرية مستكون بامر اهلها ويستنكف ذلك الزعيم عنها
وهو اي الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو ان يستمر اي يدوم مطرود اي محل
عن مملكته وولايته ووقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه نسبة العجز اليه
تعالى رب العالمين عن قول الظالمين علوا كبيرا والجواب عما اوردوه وتمسكهم من الايات
اما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما بمعناه فهو انه سبحانه نفى ارادته ظلم
العباد اي ظلمه لعباده وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد انفسهم فليس المنفي في الاية
ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كاين ومراد وسنذكر ان هذا الاصل جواب قولهم ارادته
الظلم اي ظلمهم لانفسهم في اخره والافراد قولهم ارادته الظلم اي ظلم بعضهم بعضا هذا
جواب يقتضي كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه في هذا الموضع ويصح ان يكون مع ما قبله دليلا
واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد
فهو انه لا تلازم بين الرضى والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه
الا ترى ان المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكرهه تعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته وايضا
فالرضى ترك الاعتراض على الشي لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها
تبعة ومواخذة والارادة اعم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة
واما عن تمسكهم بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فهو انه لا تلازم بين الامر والارادة
اذ قد يامر الامر بما لا يريده كالمعتذر عن لامه في ضرب عبده بمخالفته امره فيامره بحضرة
من لامه وهو لا يريد في هذه الحالة الماموربه ليظهر عذره لامه صدقه فقد تحقق انفكاك الامر
عن الارادة فالمعاصي واقعة بارادته تعالى ومشيته وعطف المشية تفسيري كالامر في عطف
الارادة عليها لا بامره ورضاه ومحبته كما قررناه وقال امام الحرمين ان من حقق لم يتكع
عن القول بان المعاصي بمحبته ونقله بعضهم بمعناه عن الشيخ ابي الحسن الاشعري لترادفها
اي الارادة والمحبة والرضى يريد تعالى بها في اللغة فان من اراد شيا او شاءه فقد
رضيه واحبه وهذا التعليل من كلام امام الحرمين بالمعنى وعبارة الارشاد ومن
حقق لم يكع عن تاويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى فالرب
تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه انتهى وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضى
وهذا الذي قاله امام الحرمين خلاف ما عليه اكثر اهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له

ما يعاقبه المرفوع

لا يحبه ولا يرضاه وان المشية والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض
والمحبة ارادة خاصة كما يأتي انفا وبعض اهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة
وفسر الرضى بانه الارادة مع ترك الاعتراض وهو اولى مما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم
عن الاشعري وان كان قال به اهل السنة لا يلزمهم به اي بسبب القول به محذور في الاعتقاد
اذ كان مناط العقاب اي النهي الذي علق به العقاب ورتب عليه هو مخالفة النهي وان كان
متعلقه اي متعلق النهي محبوبا كما يتضح لك فيما يأتي من هذا الاصل لكنه اي لكن ما قاله
امام الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعري خلاف النصوص التي سمعت في كتاب الله تعالى
من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين ومثله اي مثل لفظ
الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان او نفيا يتعلق ما علق
به من الحكم الذي هو في الاية نفي المحبة بمبدا الاشتقاق اي المصدر وهو هنا الكفر فيكون
المعنى لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وغير ذلك من النصوص كقوله تعالى والله
لا يحب الخائنين وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين والحكم فيهما يتعلق بمبدا الاشتقاق
على ما مر وقد نبه المصنف على ابطال ما هو كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشية
والارادة عند ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة
عنده من جنس الرضى والمحبة لا من جنس المشية لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة
دون مفهوم المشية وروي عنه انه من قال لامرأته شئت طلاقك ونواه اي نوى طلاقها
بهذا اللفظ طلقت ولو قال اردته او احببته او رضيته اي اردت طلاقك او احببت
طلاقك او رضيت طلاقك ونواه اي طلاقها في كل من الصور الثلاث لا يقع عليه الطلاق وقوله
بناه استيناف كان سائلا قال علام بنى ابو حنيفة ما روي عنه فاجيب بانه بناه على
ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضى والمحبوب كل منهما مطلوب بلا
او لا بد دخول الطلب في مفهومهما ومنه يقال للطالب الكلا رايد والطلب داخل في مفهوم وهذا
التوجيه لما روي عن ابي حنيفة لا ينافي القول بان كلا من الرضى والمحبة ارادة خاصة
وما دل عليه هذا المنقول عن ابي حنيفة من الفرق بين المشية والارادة هو ايضا خلاف
ما عليه الاكثر اي اكثر اهل السنة وسيعود الكلام اليه في محله من هذا الاصل ومع يتعرض المصنف
لجواب استدلالهم بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد اجيب عنه بمنع دلالة
لم

مطلب في الفرق بين المشية والارادة

٣١

لم الرضى تحقق كون ما تعبدهم اراد او معنى الاية الا لامرهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم
عموم الاية لانقطع بخروج من مات على الصبى والمجنون والعام اذا دخله التخصيص ما زعمه
المعتزلة بحمله في بقية الارادة فلا يصح دليلا عندهم فيخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله
تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الاية اضافي والمقصود
به انه خلقهم للعبادة لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما
اريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه واجيب عن قولهم اي المعتزلة ان ارادة
الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع اي منع كون ذلك ظلما لان كون ذلك ظلما مستندا
بان الظلم هو التصرف في ملك الغير وهذا من غير اذن من المالك واما تصرف من تصرف في ملك
نفسه فلا اي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان وهذا المنع المستند بما ذكر قد يدفعونه
بان صريح المعتزلة الدعي ان تعذيب المطول ذي الاحسان على ما احسن به من فعله
مراد سيده ظلم فالكلام الاول في نفسه اي في نفس الظلم اي الامر في نفسه جناية اي ان يكون
المعاقب عليه جناية من العبد بل نتكلم في مخالفة المراد واجيب من طرف اهل السنة بان اي
ما ذكر من الدفع مبني على التحسين والتقبيح العقلي وكل منهما سنبطله في الاصل الخامس
من هذا الركن وقد يقولون اي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح
العقليين ليس هذا الذي ذكرناه من كون تعذيب المطول على فعل مراد سيده ظلما من محل
النزاع بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين لانه اي لان محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل
في حكم الله تعالى اي جزمه يعني العقل بان حكم الله تعالى ثابت بالمنع فيما استقبحه العقل
واما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال او القبح اي صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم
في ثبوته كما سياتي اول الاصل الخامس فهو من ارادتهم اي المعتزلة اياه اي القبح بهذا المعنى
بل هو واجب اي متعين الارادة اذ لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى
ان حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب وسيعود منع قول ان يقولوا ان تكليف
الله تعالى متعلق بالله سبحانه اي يعود ان يقول ما ذكر فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله
مراد سيده ظلم اي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب حينئذ منع انه صفة
نقص في حقه تعالى وان كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبح منه تعالى لا يسال عما يفعل
غايته انه صفة حسنة خفيت علينا وهو تعدي المسلم فاما ان يكون تعذيب العبد لفعله

Copyright © King Saud University

مراد سيده ظلما اذ لو كان ما امره السيد بذلك المراد فعله لتوقفه على فعله اما اذا كان
ما امره السيد بشي لفعل هو غيره ما امر به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فان على العبد
امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اي ما امره به السيد مراده اي مراد السيد
اولا اي وليس مراده مع ان الارادة غيب اي امر غايب عنه اي عن العبد لا يتوصل الى
معرفة انها متعلقة بالمامور به او بغيره واذا بطل توقف العقاب على مخالفة الارادة فلم
يبق منه اي لم يبق امر صادر من العبد يصح ان يترتب العقاب عليه الا المخالفة لامره فيحسن
عقابه لمخالفة الامر فعاد للقسم الثالث اي عقابه اي العبد على تركه ما امره به السيد لا ما اراده
السيد فعاد الحسن الى عقابه اي العبد على مخالفة امره اي السيد فان قيل اذا كان لا يقع
في الوجود الا مراده تعالى كما ذهبتم اليه وقد امر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا
يقدر على فعله وتكليفه بذلك اي بما لا يقدر على فعله ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق
ليس الا ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا ايضا اي تكليفه بما لا يقدر على فعله
ثم عقابه لكونه لم يفعله امر فيه نفرة العقل اي بالنسبة لما ادركه العقل بطريق التنزيه عن
ذلك لانه ظلم قبيح فيجب تنزيه الله الذي هو الحق عن الظلم اي عن وجوده وما هنا غير
متعلق بتنزيه اي تنزيه الله عن هذا الذي ليس بلايق على الوجه الذي ذكرناه انفا من ان
وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص تمنعه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا
وبينكم قلنا قد جوز الاشاعرة عقلا تكليف ما لا يطاق فلا يرد ما ذكرتم على اصلهم وعلى
القول بانه اي التكليف بما لا يطاق واذا جاز عقلا لم يقع وهو الراجح من قولين
لهم فالتحقيق ان عقابه اي العبد انما هو على مخالفته حال كونه مختارا غير مجبور على
المخالفة فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم
يجبره على فعلها لان الارادة في ذكره ولو في شي منه فكان الله تعالى كلف من علم
منه عدم الامتثال لوقوع منه ما علمه من عدم الامتثال كسائر الكفرة فلم يطرأ ذلك الوقوع
الذي تعلق به العلم معنى التكليف الذي هو الطلب ولم يطالبه بصيغة التعجيز او لم يوجد
اي لم نسبه تعالى طالبا بذلك بل قال ومنهم ومنه في السابق عدم تاثير العلم
في ايجاد ذلك كالكفر المعلوم لوقوعه من حسب اختيار المكلف في اتيانه بذلك الكفر وان
كان لا يوجد الا المعلوم اي ما هو معلوم له تعالى فكذا التكليف مع تعلق الارادة

اذا كان لا يقع الا مراده تعالى وقد امر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر

بخلاف

بخلاف ما اذا كانت الارادة لا اثر لها في الايجاد كالعلم اي كما ان العلم لا اثر له في الايجاد
وهذا اي انتفاء تاثير الارادة في الايجاد لان الارادة صفة شانها تخصيص وجود
المقدور دون غيره من المقدورات بخصوص وقت وجوده دون غيره من الاوقات
السابقة واللاحقة ليس غير اي ليس شانها غير ذلك التخصيص ولا يدخل هذا المفهوم
بالنصب مفعول مقدم لفاعله قوله تاثير اي لا يدخل مفهوم الارادة تاثير في الايجاد بل
تاثير الارادة في مجرد التخصيص لا غير دون وقوعه فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه
اشارة الى ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالتاثير في الايجاد خاصية صفة القدرة
دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات لانها اي القدرة انما تؤثر على وفق
الارادة اعني في الوقت الذي تعلقت الارادة بانه اي المقدور اذا وجد من مؤثره اي
المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة كان وجوده فيه اي في ذلك الوقت دون ما قبله وما
بعده والعلم الالهي متعلق بهذه الجملة وقوله انها بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة اي
متعلق بانها ستكون اي توجد كذلك اي بان يوجد المقدور متعلق الارادة على وجه
تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلق القدرة
على وجه التاثير في وجوده وقت تعلق الارادة ثم يوجد بالوجه باختيار المكلف على
طبق تعلق ذلك العلم وتعلق تلك الارادة مما اثر في وجوده من قدرة الله تعالى على
ما قدمناه في الاصل السابق من ان المكلف حيث لا سلطان له في الوجود والعقاب على ما
عليه اهل السنة اذ ان للمكلف جزءا يستقل بايجاده على ما اختاره الفضلاء فيما امر
من موضوعات ذلك الجزم بانه يهم اي لا يبقى معه تردد وبانه يوجد الله سبحانه عنده بحت
قدرته اي قدرته للمكلف الحادثة له ما صمم عليه واختاره كما مر في الاصل السابق لا جبرا
للمكلف عليه اي ما صمم عليه واختاره جملة قوله يهم في محل نصب نعت القول عزما وجملة
قوله يوجد نعت ثان له وبسبب ان تعلق الارادة الالهية على حسب تعلق العلم
الالهي لزم ان ما لم يشأ الله لم يكن اي ان ما لم تتعلق الارادة بوجوده لا يوجد فالجار
والمجرور اعني قوله بسبب متعلق بقوله لزم وذلك المذكور انه اي لانه اذا كان العلم متعلقا
بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت الارادة انما تخصص
اي شانها ليس الا انها تخصص ما سيوجد بوقته الذي يوجد فيه دون ما قبله وما بعده

Copyright © King Saud University

من الاوقات فعدم تعلقها بوجوده ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا موثر في عدم وجوده
اذ العدم ليس مستندا الى المؤثر فظهر بهذا التقرير معنى قول السلف ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن اي ما تعلقت المشيئة وهي الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده
وما لم تتعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده وظهر ايضا ان الطلب
في مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين المشيئة كما مر عن ابي حنيفة لما عرفت من
ان الارادة ليس مفهومها الا انها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون
ما قبله وما بعده من الاوقات وليس في هذا المفهوم طلب وظهر ايضا ان المحبة في مفهوم
صفة الارادة كما قال الاشعري وجماعة اذ المحبة عندهم اخص من الارادة على ما قررناه
من انها ارادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذة بل لا يستلزمها اي لا يستلزم مفهوم الارادة
المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب تعلقها اي الارادة بالمحبوب المطلوب وجوده
فتقارن الارادة المحبة في متعلقها بان يقع ذلك اتفاقا اي على سبيل الاتفاق لا لزوما
بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من ان الاعم لا يستلزم الاخص فمن هذا اي عن
مقارنة الارادة المحبة في متعلقها وقع ذلك النزاع المنقول عن ابي حنيفة معتبرا في
عدم حكمه دخول الطلب في مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود والغلبة اي غلبة
تعلق الارادة بالمحبوب ظن اللزوم بين الارادة والمحبة وهو اي ظن اللزوم بينهما
للغلبة المذكورة بعيد عن المتامل اذ بالتامل يظهر الفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية
ولا يشتبه احدهما بالاخر فكثيرا ما يجد الانسان من نفسه ارادة ما يكرهه وجوده
لامر ما من الامور المقتضية لارادة المكروه ولو فرض ان ذلك اي ارادة الانسان
ما يكره وجوده لمصلحة اجبها كارادة الكي تداويا بالمحبة حصول المصلحة التي هي
مصلحة تترتب على الكي لم يخرج جواب لو اي لو فرض ان ارادة المكروه لمصلحة تترتب
عليه لم يخرج ذلك عن كونه مكروها في نفسه لان الكي عبارة عن مساس النار البدن
وهو امر مكروه فانه اي فان كونه مكروها هو الثابت في الواقع بالفرض اذ الفرض كونه
في نفس الامر مكروها فلا يكون غيره في الواقع برفع فيه ما كان وذكر الغير كونه
محبوبا اي فلا يكون كونه محبوبا ثابتا فيه اي في الواقع فلا يجتمعان ذكرا اي وكثيرا
ما يجد الانسان من نفسه ايضا انه لا يريد وجود ما اي امر يحبه وهو اي عدم ارادة وجوده

وان كان

وان كان لغرض اي لاجل غرض يلزم وجوده لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك الغرض عن
كونه محبوبا في نفسه لو فرض اي لاجل لو فرض انه ما زال محبوبا او كونه محبوبا هو الثابت في الواقع
بسبب فرضه كذلك فلا يكون غيره في الواقع اعني كونه مكروها ثابتا في الواقع فاعلم ان
يستلزم الارادة الاذن والاطلاق في وجود ما يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسيري
للاذن اذ المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك
المكروه وان اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه تعالى وهو اي تحقق ان الملك القهار ذو
لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازمه اي بلازم التكليف وهو الثواب بالفعل اي بسبب الفعل
الفعل المطلوب والعقاب بالترك اي لاجل الترك عن الاتيان بالمطلوب ولو كان في مفهوم صفة
الارادة طلب كانت هي صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم
شانها ما ذكرنا من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون
ما قبله وما بعده من الاوقات ولو عبر عن الارادة والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو
وتقتضي الوجود قد يتوهم انه اي القول المذكور بسبب ذكر الاقتضاء فيه بقوله وتقتضي
الوجود كذلك اي كما مر من ان في مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب واصله طلب
قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هي صفة الكلام وليس
كذلك اي ليس كما يتوهم فان الاقتضاء في تعريفه اي تعريف من عرف الارادة بانها صفة تنافي
العجز الى اخره منسوب الى الصفة وليس ذلك الاقتضاء المنسوب الى الصفة كما انما هو
بمعنى الاستلزام يقال اقتضى هذا المعنى كذا اي استلزمه لعلية اي لكون ذلك المعنى
علة واللازم معلولا او لا لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم حيث
يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضي عدم المشروط بخلاف
ما اذا نسب الاقتضاء اليه تعالى فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل والكف فيكون كلاما واذا جعل الاقتضاء
جزء مفهوم صفة الارادة كان منسوبا اليه تعالى فتكون ارادته هي كلامه تعالى وقد
علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر انفا بخلاف ما اذا جعل الوجود مقتضاها
اي مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شيء لزم ان يوجد
بان تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه
فيما مر في كلمة ما شاء الله كان من انها اي المشيئة وهي مرادفة للارادة تستلزم الوجود

اي وجود ما تعلقت به اذ كانت تو تر تخصيصه اي تخصيص ذلك الوجود بوقته الذي
وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وهنا تنبيه على امر مهم تضمنه قوله
وما ذكرنا اي في الاصل الثاني من ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية
والميل والاختيار يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم متعلق بقوله
احتجاج اي يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه
بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضاء والقدر بمسلب قدرة العزم اي قدرتهم
عليه عند خلق الاختيار لهم فيكون بسبب سلب قدرة العزم جبرا ليصح الاحتجاج من
الفاسق به على ما اوقع نفسه فيه من الفسق بل هو الجاني بايجاده ذلك العزم المصمم عند
خلق الميل والاختيار كما قال علي رضي الله تعالى عنه اذ كان الشيخ الذي سأله روى الاصبغ
ابن نباتة ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين قال اخبرنا
عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله
احتسب خطاي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في
مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليه مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها في شرح القواعد
بل المراد به اي بالقضاء والقدر اما الخلق اي خلق الفعل القدر المقدر فلا يسلبه اي فلا
يسلب ذلك الخلق العبد عزمه المصمم وكسبه الذي قدمناه انه محل قدرته والعطف في
قوله وكسبه تفسيري اذ لا ينفي خلق الاعمال اي ايجاد الله تعالى اياها ذلك العزم
المصمم الذي هو محل قدرة العبد وقوله واما الحكم قسيم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما
اي او المراد بالقضاء والقدر حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل كما فسره الامام علي رضي الله عنه
لذلك الشيخ في بقية القصة فيها ان الشيخ قال لعلي رضي الله عنه وما القضاء والقدر
المراد فما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وهو اي الحكم اما ان يرجع الى صفة الكلام ويكون العطف في قوله
سيدنا

سيدنا علي رضي الله عنه والحكم تفسيريا بتفسير قوله الامر اذ الامر كلام نفسي او يرجع الى
صفة العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه
وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شيء منهما تعلق تأثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما
تعلق تأثير فاحرى ان لا يسلبا ذلك العزم اي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما
ولكون الخلق يتعلق تعلق التأثير لا احق من الخلق لان لا يسلبا ذلك العزم والكسب
الذي هو محل قدرة العبد وقوله والاعلام بكسر الهمزة ايضا قد يراد به اي بالقضاء والقدر
نحو قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك كان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى
الخلق وبمعنى الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
اي اعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمنا لوطا ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين
وهذا بالي التضمن معنى اوحينا وقد غير لفتوى الاسلوب حيث لم يقل واما الاعلام
واتى بقد التقليلية للاشارة الى ان ورود القضاء والقدر مرادا بهما الاعلام قليل بالنسبة
الى ورودهما مرادا بهما الخلق والحكم وللاوجه لي الا ظهر توجيه انه اي القضاء يرجع الى
صفة العلم او الى صفة الكلام الا ان صح فيه اي في المقدور معصية معنى الخبر بان يصح ان
يراد بلفظ القضاء المتعلق به اي بوقوع معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسي وكذا الامر
اذا كان هو المراد بالقضاء يرجع اليه اي الى الكلام اذ لا يكون الاعلام عنه ناشئا عن
الكلام النفسي والظاهر على ابنا في قوله ويرجع متعلق بقوله احاد ولا يرجع مصدر بمعنى
الرد اي ويرد معنى القضاء الى صفة العلم اجاب العلامة بدر الدين محمد بن اسعد التستري

جواب التستري عن سوال اليهودي

تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي عن سوال اليهودي المنظوم وهو سوال القدرية بعض
المعتزلة على لسان يهودي ويقال ان الذي نظمه هو ابن البقعي بموحدة وقاف اولاهما
مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك
حيث قال الناظم للاكور ايا علماء الدين ذمي دينكم تحير دلوه باوضح حجة
اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي فاجاب عن هذا السوال
عما ذكر الناظم نظما ونثرا وشنع التستري احد نظم الجواب وذكر في جوابه انه تعالى قضى
الله بالكفر علمه بعلم قديم سرا في خلقه واظهره من بعد ذلك مطابقا لا دراكه بالارادة الازلية
وصدر التستري حاصله اي حاصل جوابه النظم نثرا اذ قال معنى قضاء الله تعالى بالكفر

الكائن انه تعالى عالم بالاشياء الى اخر ما هو حاصل البيتين ولكن ينبغي ان يعلم ان
البيت الاول منهما تفسير لمعنى القضاء والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضائه
تعالى علمه بالاشياء ازلا بعلمه القديم واما معنى القدر فهو اظهاره اي ايجاده تعالى
بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان
قيل رجع القضا الى العلم على طريق الفلاسفة واما الاشاعرة فعلى طريقهم رجع القضا
الى الارادة والقدر الى الخلق كما ذكره الشيخ في شرح المواقف فقال اعلم ان قضاء الله
عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا الفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضا قلنا رجع القضا الى العلم على الوجه
الذي قلناه من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة ومنهم
الحكم عند الاشاعرة على ما قال رجوعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بان
يقال القضا عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود الاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضا الى
الارادات انه ارادته تعالى الازلية الى اخر ما نقلناه عن شرح المواقف وقد
ذكرنا ما فيه معنى اي غنية في ظهور ان لا اثر للعلم وهذا امر نذكره سوى ما قدمناه
يزيدك وضوحا وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق
الحساب قبل يوم كذا ان يوم كذا المذكور يكون كسوفا اي يوم كسوف حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه فلما جاء يوم كذا اذ وقع ذلك الكسوف الذي كنت علمته
هل تظن ان علمك السابق هو الذي اثر في وجوده لا سبيل الى ان تظن ذلك كذلك
ما يقع على وفق العلم القديم لا يؤثر العلم في وجوده اي لا يقع بكسب العبد مختارا فيه
وحاصله ان الامر ان الله جرى على ما له كمال العلم فكان علمه محيطا بما يكون انه سيكون
وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم المخلوق لهم عن الفعل وعزمهم المصمم عليه

الذي

الذي هو على قدر قدرتهم فلا يبطل التكليف وهي جملة القضا وجود جميع المخلوقات في
اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة من شرح
الطوالع للقاضي البيضاوي ولا يخفى انه ان يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في
الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الخطي اي في الكتابة فهو يستلزم ذلك
حدوث القضا لان الكتابة حادثة فهو اي القضا بهذا التفسير اوفق بمذهب الماتريدية
قدم المصنف الجار والمجرور على قوله اولى للاهتمام وان رد القضا الى العلم فواجب فذكر
واجب وهو الذي ارتضيناه انفا ولما كان هذا الموضع مظنة سؤال اورده المصنف بابا قال
واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى فقوله اي قول ادم لموسى اتلومني على امر
كتبه الله عز وجل علي قبل ان اخلق الى اخره فالمراد ان ادم حجه اي غلب عليه في الحجة
ودفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة بالفاظ
منها للبخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى فقال له موسى انت الذي
اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له ادم انت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه
ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج ادم موسى
وقوله فالمراد بيان للمقصود من الحديث واستدلالا لكونه المقصود فالمقصود انه لومه بعد
التوبة على امر قضي قبل ان اخلق وانما حملناه على ما ذكرنا لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل
التوبة وبعدها للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وعلى انتفائه اي اللوم بعدها
اي بعد التوبة ويكون قوله اي قول ادم كتبه الله الى اخره حكاية للواقع لا احتجاجا بالقدر
لدفع اللوم على المعصية مطلقا هذا الذي ذكرناه من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاجا
بالقدر وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو موجب الدليل فيجب حمله اي الذي اقتضاه الدليل
وهو ما يتلقى من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة
يقتضي امتناع اجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم
بعد التوبة يقتضي صحة حمل الحديث على ما ذكرنا فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا اي رضا العبد بالقضا اتفاقا فيجب حينئذ
الرضا بالمعاصي التي منها الكفر وهو باطل اجماعا لان الرضا بالكفر كفر اجماعا قلنا الملازمة
بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضا

الرضا به لا يجب الرضى بالقضاء اي بحكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضي اذ كان
منهيا عنه وهو المعصية لان الاول اي القضاء صفة تعالى وتقدس والثاني اي المقضي
متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى على ما عرفت من الفرق
بين الارادة والرضى على ما عليه اكثر اهل السنة من غير تاثير القضاء في ايجاده ولا يكون
مكلفا قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء لما قدمناه ذو تاويل
رجع القضاء الى العلم او الى الارادة هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور وقد اورد
عليه انه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله انما الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي وحينئذ
فالاولى ان يجاب بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي وقد اوضح السيد
في شرح المواقف فقال ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون
الاولى والرضى به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم
من وجوب الرضى بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة
لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا
وبالله التوفيق

الاصل الرابع في بيان انه لا يجب على الله تعالى شيء

الاصل الرابع
في انه تعالى لا يجب عليه شيء

قال الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سبحانه وتعالى متفضل بالخلق وهو الايجاد مطلقا
والاختراع وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود وهو سبحانه
متطول بتكليف العباد اي متفضل به عليهم حيث جعلهم اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهي
والقول الفصل والزيادة فالمتطول والمتفضل تفنن في العبارة وليس الخلق والتكليف
واجبا عليه سبحانه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك اي كل من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة
العباد انتهى كلام حجة الاسلام واعلم انه قد اشتهر عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة
اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض على الالام
وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتداء الخلق بل الذي اشتهر عنهم انه اذا خلق العبد وكلف
بالبناء للمفعول فيهما وجب اقداره على الافعال التي كلف بها وازاحة علله وكلما
كان اصلح ما يمكن له في الاديان والدنيا اوفق الدين فقط مذهبان لهم الاول للبغداديين
والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة التي قدمنا ذكرها
قال

قال امام الحرمين في الارشاد بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين من المعتزلة من ان العبد
اذا خلق وكلف الى اخر ما ذكرنا ما نصه فقد يتوهم متوهم انه يجب عليه تعالى الابتداء
باكمال العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم يعني البصريين ولم يستوف الفصل
مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام في الارشاد اولا عن البغداديين
من المعتزلة ان ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وانه اذا خلق الذين علم
انه يكلفهم يجب اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم
انهم انكروا معظم ذلك يعني ابتداء الخلق وايجاب اكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل
اجماع الفريقين البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده واكمل عقله
لا يتركه هملا بل يجب عليه ان يقدره ويمكنه من نيل ما ارشده ثم قال امام الحرمين ونقل اصحاب
المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وهذا
النقل فيه تجوز وظاهره يوهم زللا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء
باكمال العقل لاجل التكليف وليس ذلك مذهبا الذي مذهب منهم فالذي ينتحله البصريون
انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات اسباب التكليف انتهى كلام
الارشاد وبه يظهر ان منشأ التوهم اطلاق اصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون
التفصيل الواقع في كلام الامام اولا ثم قال الحجة حجة الاسلام في الرسالة رد عليهم المراد
بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في تركه ضرر اما اجلا اي في الاخرة عرف بالشرع
كما يقال يجب طاعة الله او عاجلا اي في الدنيا وان عرف بالعقل كما يقال يجب على العطشان
الشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك لما يلحق من الضرر بالترك
كما فسره به الحجة في الاقتصاد واما ان يراد به المعنى الذي عدمه يؤدي الى محال كما يقال
وجود المعلوم اي ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه اذ عدمه يؤدي الى
محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم وهو المعتزلي بقوله ان ابتداء الخلق
مثلا واجب المعنى الاول وهو ان في تركه ضررا اجلا او عاجلا فقد عرضه تعالى للضرر
وخرق قلم رحمه الى الحجة تعالى والقول به كفر وان اراد المعنى الثاني وهو ان عدمه
يؤدي الى المحال فهو مسلم حيث لم يرد ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم
بوقوعه اذ بعد سبق العلم بوقوع شيء لا بد من وجود ذلك الشيء المعلوم وقوعه او اراد

للخصم بكون ابتداء الخلق واجبا بمعنى ثالث فهو غير مذموم انتهى كلام الحجة وقد حقق الخصم
ان المعتزلة يريدون المعنى الثالث وهو الذي عده محالا لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا
بل البخل تعالى الله عنه اي يعني المعتزلة يريدون بالواجب ما اي فعلا يثبت بتركه
نقص في نظر العقل كالبخل والعجز وهو متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص بسبب تركه
متفرع على قيام الداعي الى ذكر الفعل وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري
تعالى عن ان يجري اسمه على اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو اي الداعي
هنا كمال القدرة الالهية والعلم المطلق مع انتفاء الصارف عن ذكر الفعل فترك المراعاة
المذكورة فيما مر بعضها لا بعضها وهي مراعاة ما هو اصلح للعبد في الدين فقط او في
الدين والدنيا معا لكونه مع قيام الداعي وانتفاء الصارف بخلا يجب تنزيهه تعالى عنه
فيجب ما اقتضاه قيام الداعي اي لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا الذي
يريدونه هو المعنى الثالث الذي ذكره حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل يؤدي الى
محال في حقه سبحانه وتعالى وظاهر تسليم الحجة رحمه الله للمعنى الثاني انهم اذا قصدوا
معنى قولنا المعلوم يجب وقوعه فهو معنى صحيح ومراده اي مراد حجة الاسلام رحمه الله
تسليم اطلاق لفظ الوجوب على هذا المعنى لا تسليم اطلاقه مع موضوعه اي مع تسليم
ما وضع له عندهم وهو ان الواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو فيما نحن فيه
البخل كما مر فان هذا غير مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق
العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال هو انقلاب العلم
جهلا وهذا غير ملاق لمقصود اهل الاعتزال واذا اي وان لم يكن ذلك مراد حجة الاسلام
بان سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على ما قدمناه لزم ان يسلم
ان كل اصلح للعبد يجب وقوعه لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما
منهم ان هذا مبالغة في تنزيه الباري تعالى اذ لا يخفى ان كلا منهم فانما يقصد المبالغة
في تنزيه الباري سبحانه عما ينسب اليه فلا يمكن القول بوجوب الاصلح على الله سبحانه
الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين فهو الاصلح للعباد لما مر عنهم من انه يثبت بتركه
ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه سبحانه وصرح الامام يعني امام الحرمين
بنقل هذا المعنى من كلام ابي القاسم الكعبي وهو من رؤوس معتزلة بغداد وصرح الامام بانهم
يعني

يعني معتزلة بغداد قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال لاصلح لهم في الاخرة وكذا
الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك
سقطت مكالمتهم كما قال الامام في الارشاد لان كلا من الامرين عناد ومكابرة في الضرورة
فحقيقة الخلاف بيننا وبينهم في موضعين احدهما كون كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد
والثاني انه لو لم يكن ذلك اي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد بان وقع ما
ليس اصلح لهم كان وقوعه نقصا لما مر من ان المنع من الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه
وقد علمت ان قولهم في كل منهما خطا لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قررناه
ولزمهم مع ذلك خطا ثالث فقالوا به وهو اي ذلك الخطا عدم قدرته على اصلاحهم
يعني الكفار والفسقة وهذا ينتهي من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم
الواجب بانه الذي لا يمكن ان يقع غيره اذ قد كان من معلومه تخليدهم في النار الذي هو
اصلح لهم عند المعتزلة ووقوع خلاف معلومه تعالى محال لما مر من استلزامه المحال
الذي هو البخل فلا تتعلق القدرة به اي بالوقوع المذكور لما تقرر من ان متعلقها الممكن
دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتعلق
القدرة تابع لتعلق الارادة كما تقرر وقد ورد في الكتاب العزيز نصه تعلق الارادة
به قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة اي مهتدين وامثال
ذلك غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي المتعارف لاهل اللسان كون مقابل
الواقع مما يدخل تحت مشيئته تعالى فيكون داخلا تحت قدرته تعالى وكونه لا يفعله
اي انتفاء فعله تعالى لغير الواقع ذلك لانتفاء على موافقة العلم بانه لا يفعله لا يسلبه
الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القدرة به وذلك اي الذي سلب الامكان الذاتي
فكان ممتنعا لذاته كاجتماع الضدين هو الذي لا يتعلق به القدرة لعدم صلاحيته
لتعلقها لا لقصور في القدرة فاستحالته اي استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى لغيره
وهو تعلق العلم بعدم وقوعه لا لذاته والحاصل ان الممتنع وقوعه لتعلق العلم
بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي المصحح
لتعلق القدرة به فزعمهم انه غير مقدور بمعنى انه لا يصح تعلق القدرة به باطل

Copyright © King Saud University

ديننا ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

وليس لهم اي المعتزلة في هذا المطلوب وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى مستمسك
بفتح السين اي شيء يستمسكون به مستمسك بكسرها اي له استمساك اي ادنى
قوة ونحن اي معشر اهل السنة لا ندين الله تعالى بزعمهم بل ديننا الذي ندين
الله به اعتقاد ان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما
يفعل كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى ان الله
يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسأل عما يفعل كما عرفت وايضا
ان ما خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم بلا استحقاق عليه تعالى اذ يمتنع منه
استحقاق ذلك الرزق انما يكون لغير المملوك فاما المملوك بجملته هويته اي ذاته
المشخصة وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله على مالكه اجرا او رعاية مصلحة فضلا عما
اي عن ان يستحق رعاية ما هو الاصلح وهو اي والحال ان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك
العمل لمالكه او والحال ان ذلك العمل مستحق عوض ذلك المملوك واما العمل وغاية ما في منع
الرزق انه نوع اماتة لمن منعه من الخلق ولم ان يكيهم اتفاقا [illegible] ونقدره المصنف
عسكم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال وليس يلزم في كرم
الكريم ونفي البخل بالنسبة للسيد بنوع اقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد
بل هو سبحانه الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع
يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء دون ايجاب بسلب
الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انه سبحانه كمال الصفات التي
دلت عليها اسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى بعضها صفات [illegible] من
الكريم وقد قيل في معناه انه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسيلة والمتجاوز
الذي يعفو عن العقاب ولا يستقصي في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب
ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها والجواد وهو الواسع العطا وشديد العقاب
وعدم بعضها نقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات
اي امور تتعلق الصفات بها وانقسم الخلق بذلك الى شقي بعدله وسعيد بفضله كما
قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير مع ان الكرم والفضل تعلق بالكل البر والفاجر
والمؤمن والكافر فان الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضي ابي بكر منا والمعتزلة

هل الكافر منعم عليه

ثم

١٠٨

انعم عليه خالقه تعالى حقا اولا اي اعطاه من قوى ظاهره وباطنه وامور يلتذ بها الان
الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان ما اوتيه الكافر في الدنيا من قوى ومآخذ استدراج
له فهي في الحقيقة نقمة عليه قال [illegible] ما ذهب اليه اذ كان ذلك الامر الذي ناله في الدنيا
قد تعقبه من الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من
مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله
نسارع لهم في الخيرات خبران وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان انهم كالبهائم لا شعور
لهم ليتأملوا فيعلموا ان ذلك استدراج لا مسارعة في الخير وقد [illegible] مذهب القاضي
فقال لكن تكرر في القرآن حكاية قول الانبياء للكفار الذين بعثوا اليهم فاذكروا آلاء الله
اي نعمه فالحق انها في انفسها نعم وطغيانهم واقع باختيارهم فلا تخرج به عن كونها
نعما في انفسها وان كانت تلك النعم سببا للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم انعامه عليهم
من الضلال من ضعف الفهم وانه لو لم يكن كذلك لما انعم عليهم فهم بتحكيم تلك النعم الى الكفر
واعلم ان الاشعري لا ينكر كونها نعما انما ذهب الى ان حكمة ايصالها اليهم استدراجا
لتكون الحجة عليهم ابلغ الا ان ينعم بها في الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث
لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر الحنفية في انه هل يستجاب للكافر دعوة فقيل لا يستجاب
له دعوة في امر الاخرة ولا في امر الدنيا وان نالته فيهما نعم ونفي الاستجابة منقول في معالم
التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال
فيها استدل لهذا القول وفي شرح العقائد اختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال
يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور بخبر محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه
شيخنا المصنف من ان محل الخلاف جواز وقوع الاجابة اقرب وعليه جرى الروياني من
الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسألة ثم اختار هذا القول
وهو نفي استجابة دعائه ما لم يقع عند دعائه من الامور التي يدعو بها كان منجزا
في علم الله تعالى غير معلق فيه اي في علم الله تعالى بدعائه وقيل نعم يستجاب له في امر الدنيا
لا في امر الاخرة لانه تعالى حكى عن المشركين مع حكايته قول ابليس رب فانظرني
الى يوم يبعثون اجابة لابليس والى هذا ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي
ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا بحوان

هل يستجاب لكافر دعوة

الرحمة ثم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر في نفي النقص هذا الوهم بقوله ومع هذا
اي ومع هذا التعليق المشتمل على القول بنفي استحالته تعالى وعده لا ان في رحمته تعالى
سبقت غضبه كما نطق به الحديث الصحيح حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة من
عباده اكثر من مظاهر الغضب في للقاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور اي مواضع
ظهور اثار الرحمة من مواضع ظهور اثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة
بقوله مظاهر ارايت ايها المتامل اهل النار اكثر حصى اي عددا من اهل الجنة والولدان
ومن الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ الاف لا يحصى من السنين يدخل منهم كل يوم
سبعون الفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه ابدا كما ورد في حديث الاسراء في
صحيح مسلم وغيره ولعلم ان من عادة العرب ان يعدوا ما استكثروه بالحصى بان يجعلوا لكل
فرد من افراده حصاة ثم يعدوا الحصى فاذا قصدوا عد جمع كثيرة افرادها
وجعلوا لكل فرد حصاة كانت الاكثر عددا اكثر حصى قال حجة الاسلام في دفع قولهم
اي المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا لم يتعذر تعالى بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب معنى
في حقه تعالى ثم مصلحة العباد انما هي في ان يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء اي الدنيا تعرضهم
لخطر العقاب بارتكاب الخطايا وهذا التخيير كلام حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة
العباد في ان يخلقهم في الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلاء ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم
لخطر العقاب وهول العرض والحساب فما في ذلك غبطة لاولي الالباب وانت قد علمت
كما قدمناه ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه اي كون ذلك الامر الواجب لابد من وقوعه
وفرض عدمه في نفسه محال لاستلزامه المحال وهو اتصافه تعالى اي بالبخل الذي
لا يجوز عليه على زعمهم متعلق بقوله لاستلزامه فلا يكون تعالى بهذا اي بسبب هذا
الوجوب مقهورا لا يصح ان القهر كما زعمه بعض الجهلة لان التوصيف اي القهر انما يلزم لو
كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه كما ينبني عليه التعبير
بالترك في قول حجة الاسلام انما ان يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر وليس هذا الذي
قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح كذلك اي مبنيا على التخيير لانحصار
كلامهم فيه بسبب قدرته تعالى عن ترك ماهو الاصلح فليس قادرا عليه عندهم لانتفاء
قدرته على الاتصاف بما لا يليق به فلذا اي فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك

ماهو

ماهو الاصلح حكموا بان كل ما علم كونه اي دوام عدمه ووجوده من خلود اهل النار فيها
ولعن الفساق وحبط اعمالهم على قولكم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب ان
لا يتصف تعالى بنقص وكقولنا يجب وقوع وعده تعالى فالسبيل الجد فيهم اي ما هو
منع كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به تعالى اي البخل الذي
زعموا لزومه بتقدير ان لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد انتهى ما في وسعه اي طاقة
ذلك الملك العظيم او ان لا يعطي كل فرد من العبيد مصلحته وقوله اجبر احالهم انه تتمة
يعني ان يحمل كون ذلك الاعطا جبرا اي مجبرا عليه دون اختيار بعد ان عرفه
اي عرف كل فرد من العبيد يعني المكلفين طريقها اي المصلحة واقدره اي جعله قادرا
عليها وعلى خلافها فيهما او لم يجبره على خلافها فيهما وليس ذلك القول بان كل واقع هو
الاصلح بلزوم ما لا يليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد انتهى ما في الوسع
الا لقصر في الغريزة اي الطبيعة يعني انه صادر عن عقول ناقصة صادر عن نقص العقل
الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة وكذا كون الخلود في النيران اصلح لمن فيها ليس
ذلك الخلود فيها من مشاهدة جمال رب العالمين في اعالي الجنان او كونه اصلح من مجرد
نعيم الجنان صادر عن نقص في الغريزة اي خلل في العقل وهذا القول ايضا اعني كون
الخلود في النيران اصلح انكار للضروريات من انتهى اليه كان معاند لا ينبسط
الكلام معه ومن مشهور رد قولهم اي رد قول المعتزلة بابطال ما زعموا مناظرة ابي
الحسن الاشعري مع ابي علي الجبائي من اهل الاعتزال في اواخر الثلاثمائة فما بعدها
وكان الاشعري تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار اماما في السنة قال اي الاشعري
له اي للجبائي لو ان صبيا مات ترى له منزلة رفيعة في الجنة لبالغ مسلم فقال لا لانه
لم يدم حياته حتى يبلغ فاجتهد في الطاعة فنال منزلة رفيعة منه قال اي الجبائي
يقول الله تعالى له اي للصبي علمت انك لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت
في سن الصبا قال اي الاشعري للجبائي فينادي جسد الكفار من دركات لظى يا الهنا
ما علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا في الصبا فكان اخوفنا عاد دون منزلة
الصبي فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف
واخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف وقد استغنينا بهذا اي بما نسفناه

مطلب على مناظرة الاشعري مع شيخه الجبائي
وكان الامام الاشعري معتزليا فتاب

Copyright © King Saud University

في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره حجة الاسلام في الاصل
السابع لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل
السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد راى المصنف ان الانسب ايراده هنا في
الاصل الرابع واعلم ان المشهور ان مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة اخوة
احدهم مطيع مات على الطاعة والاخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا
كما هو مذكور في المواقف وشرح العقائد وما راى المصنف ان ما في عقيدة حجة
الاسلام ينطبق على مقصوده من ذلك اورده حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام رحمه
الله تعالى وليت شعري كيف يجيب المعتزلي عن مسألة نفرضها عليهم وهو ان نفرض
مناظرة في الاخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما الى ان قال اخر كلامه فلم
يخرج ما ذكره عن حكاية الاشعري والجبائي وقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف
بذلك بناء على القول بان اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجاري على اصول المعتزلة
والراجح عندنا والله اعلم

الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين

الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين

وهو الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف فذا تحرير محل
النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره انهما يطلقان لثلاثة معان لنفي الاول
والثاني منها محلا للنزاع واثبات محل النزاع للمعنى الثالث فقال لا نزاع في استقلال
العقل بادراك الحسن والقبح لهما بمعنى صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل
وكالعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم
ورد شرع ام لا وكذا لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى ملايمة
الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى اعدائه فانه عندهم حسن وبالنسبة الى
اوليائه فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملايمة الغرض وعدمها اولى من تعبير
بعضهم عن هذا المعنى بملايمة الطبع ومنافرته لان ملايمة الغرض اعم لانه يشمل
ملايمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى
ايضا وفاقا منا ومنهم وانما النزاع بيننا وبينهم في استقلاله اي العقل بدركه بسكون
الراء اي ادراك ما ذكر من الحسن والقبح في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم هما بهذا
المعنى عقليان قالوا يعني المراد هو جزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع
متعلق

في

متعلق بقوله حكم اي بثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع على وجه
يتضمن معه كون الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل قبحه قالوا او يجزم العقل بثبوت
حكمه جل ذكره فيه اي في الفعل بالايجاب له والثواب بفعله اي بايجاده في الخارج والعقاب
بتركه اذا ادرك ظرف لجزم اي يجزم العقل بذلك وقت ادراكه حسنه على وجه يستلزم
تركه قبحا كشكر المنعم وهذا القول من المعتزلة بناء منهم على ان للفعل في نفسه حسنا
وقبحا ذاتيين اي تقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم او ان للفعل حسنا
وقبحا ثابتا له لصفة اي لاجل صفة فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب اليه الجبائية
وقوله قد يستتبع صفة ثانية اي حسنا وقبحا موصوفين بانهما ذاتيان او انهما
لصفة وبانه قد يستقل بدركهما بسكون الراء اي بادراكهما العقل فيعم اي العقل
والاسناد مجازي والمراد ان العاقل لادراكه عقله الحسن والقبح المذكورين يعلم
حكم الله تعالى باعتبارهما فيه متعلق بحكم والضمير للفعل اي يعلم حكم الله تعالى الكائن
في الفعل اي المتعلق به وقد لا يستقل العقل بادراك الحسن والقبح في الفعل فلا يحكم
فيه بشيء حتى يرد الشرع كما نبهوا على ذلك كحسن وقبح صوم اخر يوم من رمضان او
قبح اول يوم من شوال الدال استقلال العقل بادراك شيء منهما وقالت الاشاعرة والحنفية ليس
للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما حسنه وورود الشرع بالاباحة
اي الاذن لنا فيه وقبحه وروده بحظره اي بالمنع منه واذا ورد الشرع بذلك اي
باطلاقه لنا او بحظره فحسنه او قبحه اي حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا المعنى وهو كونه
ماذونا لنا فيه ومحرما علينا حالة بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين الحسن والقبح
كحالة قبل وروده في انه ليس حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما لم ولولا ورود الشرع
لم يثبتا فلا يجب قبل البعثة شيء عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره ولا يحرم قبل البعثة
كفر وانما اوجب الايمان وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع وقالت
الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وبان
العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين او لصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت
حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه يتضمن معه الاتيان به سببا للعقاب او يدرك الحسن
المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا

Copyright © King Saud University

اطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا نعم ما قصر العقل
عن ادراك جهة لحسن والقبح فيه ككون صوم اخر يوم من رمضان واجبا وقبح صوم اول
يوم من شوال يدل الشرع لما فيه من حسن وقبح فيه ذاتيين او لصفة وخالفهم الحنفية
في هذا الاطلاق ثم اختلفوا اي الحنفية هل التوقف على ورود الشرع بجميع الاحكام فلا
يقضي العقل في شي منها بمقتضى ما ادركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل
او التوقف على ورود الشرع اكثر الاحكام دون احكام خاصة منها وسياتي تحقيق تفصيل
ذلك ثم اتفقوا اي الحنفية على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح العقليين من القول
بوجوب امور على الله تعالى كوجوب الاصلح للعباد على ما قدمناه عن المعتزلة في الاصل الرابع
ووجوب الرزق ووجوب الثواب على الطاعة ووجوب العوض في ايلام الاطفال والبهائم
ووجوب العقاب بالمعاصي اذا مات مرتكبها بلا توبة وقوله بناء مفعول لاجله هو علة للمتفق على
اي اتفق الحنفية على نفي ما فرعته المعتزلة على اصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة
وذلك النفي الثابت من الحنفية على منع كون مقابلاتها اي مقابلات الامور التي اوجبتها المعتزلة
خلاف الحكمة وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق وما يجري مجراهما بل قالت الحنفية
ما ورد به السمع اي المسموع من الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب على الطاعة وعلى
الم المومن وعلى الم طفله حتى الشوكة يشاكها المومن محض فضل وتطول منه تعالى لا وجوب
عليه عز وجل لا بد من وجوده اي وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه لوعده الصادق
لا لحق ثابت عليه سبحانه هو كما اثنى على نفسه واعلم ان الشيخ عز الدين التركي في قواعده كون
المصيبة مما يثاب عليه او يوجر عليها وخطا من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والثواب انما يترتب
على عمله وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوي بانه خلاف نص الشافعي
المستند الى حديث عائشة وهو في الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى
الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعي هو ما في الام في باب طلاق السكران
ولفظه ان قال قائل هذا اي السكران مغلوب على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله
قيل المريض ماجور مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب
بمن له الثواب انتهى فقد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه
على ان المريض ماجور بالصبر على المرض والرضى مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين

في الثواب على المصيبة

بينا

٤١

لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق انما يرى ان المرض مكفر من حيث انه عقوبة
عاجلة تمحص الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحص ذنوب المومنين وما لم يرد به سمع اي
دليل سمعي كتعويض البهائم عن الامها لم يحكم بوقوعه والحكم بجوازه عقلا على ما سنذكره وما
بين المصنف ما خالفت الحنفية فيه للمعتزلة من الفروع التي بنوها على اصل الحسن والقبح
الذي وافقوهم فيه المعتزلة احتز بقوله ووافقهم المعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال
ولا اعلم احدا منهم اي الحنفية جوز عقلا تكليف ما لا يطاق فهم في هذا مع المعتزلة والاشعرية
في تجويزهم اياه عقلا والمراد انهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق علم
الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم تعالى انه لا يومن فان التكليف به جائز عقلا
واقع وفاقا والحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يعلم باعتبار
العلم بثبوتهما في فعل حكم هو من نوع ثبوتها يعلم ثابتا عند الفاعل اي ولا يعلم ثبوت حسن
او قبح في فعل من افعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت احدهما ان يعلم حكم الله تعالى
في ذلك الفعل تكليفيا بالوضع يثبت لقوله حكم فقال الاستاذ ابو منصور الماتريدي وعامة
مشايخ سمرقند اي اكثرهم نعم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله ووجوب تعظيمه وحرمة
نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبي وهو اي ما ذكر
من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معنى شكر المنعم فان قيل شكر المنعم اهم من الامور المذكورة
فانه صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلق له
كصرف البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وارادته
وعلمه والسمع الى تلقي اوامره ونواهيه ووعده ووعيده قلنا هو ذلك مندرج تحت
وجوب تعظيمه تعالى وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه
وسائر مخلوقاته وعنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله رسولا
لوجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم ونقل هذا اي قول الاستاذ ابي منصور وعامة
مشايخ سمرقند مذهب المعتزلة على خلاف المطيع الاول والمطيع العراقي في النقل
الواضح وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى قالوا يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند
العقل عندهم اي المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد

بيان المحض

ومن تكليف ما لا يطاق

بعلم ه

مقتضاهما وعندنا معشر من ذكر من الحنفية لا يوجب تعلق الحسن والقبح اللذين يدركهما
العقل من الفعل هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق اهل
السنة الحنفية وغيرهم والعقل عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف به ذلك
الحكم بواسطة او بواسطة اطلاعه يكون لطائف اشفاقه المصدر الى المفعول اي اطلاع
العقل بان يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل والحاصل ان العقل
عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان والسبب عادي لا موجب كما عند المعتزلة والفرق
بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الاشاعرة ان الاشاعرة قائلون بانه
لا يعرف حكم من الاحكام الله تعالى الا بعد بعثة نبي وهؤلاء اي الماتريدية يقولون
قد يعرف بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب تصديق
النبي وحرمة الكذب الضار واما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات وقد لا يعرف
الا بالكتاب والنبي كاكثر الاحكام واشار بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند الى ان ماخذ
هذا النقل عنهم اي عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد عليه تعالى عن
ذلك سبحانه فانه اي الشان اذا ادرك العقل الحسن في الفعل اوجب وجوده منه تعالى
واذا ادرك القبح اوجب عدم وجوده منه تعالى اي ان يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح
فلذا رد ما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم
ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر بل معناه ان العقل اذا علم اي علم حسن
الفعل عدم علم وجوبه الثابت في نفس الامر اعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل
ان تقرير نقل مذهب المعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه الذي ذكرناه وهو ان
يستلزم ترك الفعل قبحا اي فعل قبيح نسبته اليه تعالى او نسبته الى العباد كالايصال
رزق الفقير اذ يصح ان ينسب الى الله تعالى بان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح
ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان رزق فلان ادرك وجوب وقوعه جواب اذا
اي اذا ادرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل منه سبحانه وتعالى وفسر المصنف الوجوب
بقوله اي لابد منه لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يجوز تركه وقوعه مثاله الرزق
هو ما قدر الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الغذاء من نوع الانسان وايصاله فعل حسن
لمعنى في نفسه هو كونه حيث ينتفع به الحيوان فلابد من وقوعه على الوجه الذي قدر لا محالة

عنه

عنه اي على الوقوع ان وقوع خلاف ما قدره تعالى وان ادرك العقل اي ادرك امره سبحانه عباده بذلك
الفعل الحسن كالزكاة اي التزكية وهي ايتاء المقدار الذي قدره الله تعالى من الرزق لمستحقها
بناء على اختيارهم ذكر لانه يوجب ايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى
وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر بخلاف وجوبه اي الفعل المذكور عليه تعالى بمعنى
الذي قالوا اي الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة حيث اقتضى ما
نقلوه عنهم من ان العقل اذا ادرك الحسن او القبح لا عن ترك مقتضاه اي مقتضى ما ادركه
من الحسن او القبح كحسن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذي هو مقتضاه
واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو القبح على ما سبق تقريره في الاصل الرابع وان
كان الفعل الذي ادرك العقل حسنه لا يليق نسبته الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك
العقل ان اراده تعالى بالجاي به عليهم فظهر ان ليس للعقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اي الذي
يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الافعال ان الله تعالى امر
عباده به وفي بعضها انه نهاهم عنه مطلقا خلافا لمن ذكر من الحنفية فان العقل لا يستقل
عندهم بادراك امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في احكام خاصة كما سبق ومعناه فالحكم
فيه موقوف على ورود الشرع كما قدمناه وقال ائمة بخارى منهم اي من الحنفية لا يجب ايمان ولا
يحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروي عن ابي حنيفة على ما بعد البعثة وهو
اي ما حملوا عليه المروي انما يمكن في العبارة الاولى دون العبارة الثانية ونقل المحمل الذي
عن الاولى فانه قال ائمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعني قول
الاشاعرة وحكوا بان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق
السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا المحمل لا يخفى عدم تاتيه في العبارة الثانية
لكن يمكن في تقريره بعد ذكر محملهم قال ويحتمل في محمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته
بعقولهم على معنى ينبغي حمل الوجوب فيها على العرف فان الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغي
ان يفعل وهو الاولى والاولى في قوله بعد في لو لم يقل اي قال ائمة بخارى ما ذكر بعد قولهم بان
العقل ادرك صفة الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة اذ لا يمتنع عقلا
ان لا يامر سبحانه بالشكر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا اي التنبيه ...والحاصل ما عليه
ائمة بخارى والاشاعرة انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة

ان لا يامر تعالى بالايمان ولا ينهى عن
الكفر وان كان حسنا او قبيحا لا يمتنع عقلا ...

ويستكثر بها او يرتاح الى الشكر وكيف يحتاج الى شي او يستكثر بشي وهو الغني مطلقا وكل
موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شي والارتياح ميل تغير لاجله النفس فهو انفعال
والانفعال في حقه تعالى محال ولا يتضرر سبحانه بالمعصية ولا يأخذه حنق بسببها فيستشفي
بالثواب على ما مر اذ الخوف والتشفي نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى على ان تسميتها
اي الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية تجوز لانه اذ هما اي الطاعة والمعصية فرع الامر
والنهي اذ الطاعة الاتيان بالمأمور به امتثالا والكف عن المنهي عنه كذلك والعصيان مخالفة
الامر والنهي فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر ونهي مجاز من اطلاق الشي على
ما يؤول اليه فيكون يحتمل طاعة او معصية بعد ورود امر ونهي وقد استدل الفريق الاخر من
الاستدلال بقوله بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه اي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى بشكره سبحانه
لان الشكر ملك للمشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيستحق
العقاب ولان العبد اذا حاول مجازاة موجده المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه
استحق التاديب لمحاولته ما ليس اهلا له فلولا انه سبحانه اطلق بفضله للعبد ذكر اسمه سمعا
اي من جهة السمع بورود الادلة السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب
الذكر من العبد ووعد عطف على اطلق عليه اي على الذكر الثواب في قوله فاذكروني اذكركم
وغيره من الايات والاحاديث لخاف من انتج لحقه عظمة كبريائه وجلاله من
ان يسميه تعالى بلسانه اذ يرى انه احقر من ذلك اي من ان يجري على لسانه ذكر الكبير
المتعال لانه يشهد بعين بصيرته ان من اثار القدرة ملكوت السموات والارض وما فيهما
من انواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة افراد بعضها وانه لا يعرف حقيقة نفسه (اي العبد)
تفصيلا وما اودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع
المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الالهي على ما هو اعظم مما اوجد من السموات والارض وما بينهما
فسبحان من قرب الى خلقه بفضله وعظيم بره ترتب العفو وافضاله وجل عن قرب الحلول
والانتقال ولا يوجب العقل اي ما تقدم ذكره من ابي منصور ومن تبعه من مشايخ سمرقند من
الايمان وما ذكر معه لم يبق دليل على الحكم الا فعال من ذلك وغيره الا السمع اي المسموع المنزول
على انبيائه عليهم الصلاة والسلام وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة
قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال انه نفى العذاب مطلقا في الدنيا
والاخرة

والاخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولا
تشبث لبعض المخالفين بحمل العذاب في الاية على عذاب الدنيا بسبب دعوى ان فيه
تخصيص بغير دليل بقوله فتخصيصه اي العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف الظاهر اي
خلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد ورد السمع دالا على
ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك انه قال سبحانه في شان الكفرة كلما القي فيها
فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير وقال في اية اخرى الم ياتكم رسل منكم الايتين
ونحوهما يرشدان الى ان الامر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة بعصيانهم
بعده هو ارسال الرسل لا ادراك عقولهم فان قيل ليس تخصيص العذاب في الاية بعذاب
الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق بلا موجب بل هو خلاف له موجب اي سبب موجب عقلي
وهو ان اول الواجبات كالنظر المؤدي الى الايمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته لو لم
يكن عقليا لزم افحام الانبياء عليهم السلام في بيانه وان اوجب النظر المؤدي الى الايمان عقلا
وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدي اليه الذي
هو اول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان وجوب
الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة تقتضي وجوب المقصود كذلك واما الملازمة الاولى فلانه لو لم
يجب النظر الا بالشرع فقال المكلف للنبي اذا ادعاه النظر الى معجزته ليعلم صدقه لا يجب علي النظر
بالعقل واما الشرع فانه لا يثبت في حقي الا بالنظر المؤدي الى علمي بنبوته وانا لا انظر لان
ثبوت الشرع في حقي لزم افحامهم اي الانبياء عليهم السلام قلنا هذا القول المفروض صدوره
من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ النبي مثلا ما يتصدر عن عاقل فلا يكون عذرا للقايل في
ترك النظر فانه كقول قايل لمن اوقع سبع قصد ارشاده الى النجاة والاحتراز فان لم تترع
عن مكانك قتلك وان نظرت ورائك عرفت صدق قولي فيقول له ذلك الواقف لا يثبت صدق قولك
ما لم التفت وانظر ولا التفت ولا انظر ما لم يثبت صدق قولك فيدل هذا على حماقة هذا
القايل وتهوره اي نصبه نفسه هدفا للهلاك ولا مرية عند العاقل في ذلك فكذلك النبي يقول للمكلف
بعد التكليف ما معناه وراءك الموت ودونه النيران المهولة ان لم تصدقني بالالتفات اي
بسبب الالتفات الى المعجزات فان اعرضتم عن قبول ما جئت به او تلكاتم اي ابيتم موجب
للهلاك الابدي وهو الخلود في العذاب الاليم فمن التفت منكم بان نظر الى معجزتي وصدقني

ومن لا اي ومن لم يلتفت بالنظر فيها اهلك والشرع يحذر عن عذاب النار والعقل يفيد فهم
الخطاب فيجوز اي العقل صدق ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة والطبع يستحث على الحذر
من الضرر وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد
تجويز العقل ما يقول النبي مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا اي يحكم العقل
بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى انه ليس
المراد بالنيران فيما مر نيران الآخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند الحا
ضرين بعد بل المراد بها او بالموت تعظيم ما وراءه وتهويله لا الموت الحقيقي وقد يقال في الاعتراض
على هذا التقرير مجرد التجويز المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا
للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر ايضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور بل
قد لا ينساق العاقل اليه اي الى النظر لغلبة اي بسبب غلبة الشهوة على استحثاث الطبع مع
قوة النفس الآنفة عن الانقياد ومع سهوها عن العواقب فيعود المحذور وهو لزوم الافحام
هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من ان مستند حكم العقل
باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في
العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة كما قرره المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول
فقد يجاب عن تمسكهم بلزوم الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم
لوجوب الايمان عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه اي النظر على المكلف
بلا دعوة من النبي له ولا اخبار احد له اي المكلف بما يجب الايمان به وهو اي وجوب النظر مطلقا
دون دعوة ولا اخبار احد مطلوبكم وجعل قوله المستلزم في قوله وجوب نعتا للنظر اولى
من رفعه نعتا للوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما افاده دليلكم محل وفاق بيننا
وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع والخلاص من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم
الافحام ان كل الوجوبات تثبت ابتداء بحكم الحكم الالهي اي ما كتبه تعالى المقتضية
لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون امر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة ازلا بما تتعلق به
من افعال العباد دون ترتيب اذ الترتيب ينافي الازلية ولكن يتوقف تعلقها اي تعلق
الوجوبات التنجيزي على فهم الخطاب اي المخاطبة بالابلاغ اي ابلاغ العباد ان الله تعالى
اوجب عليهم كذا او كذا وقد تحقق اي ثبت كل ذلك اي كل من الوجوب والتعلق والفهم
فحق

في حق من اخبره بذلك الايجاب مخبر لا تغفل العقلاء عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق
يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل
صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغيره ذلك النظر من الواجبات فلما تعلق
الوجوب في غير الواجب اي بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في
دعواه النبوة من الواجبات فانه يتحقق اي يثبت بعد صدقه اي المبلغ في دعوى النبوة وقوله
من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق الوجوب فيه
اي في النظر في المعجزة نفسه وباعتباره مجرد الاخبار به اي بذلك الوجوب لا يعذر المخاطب
بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لصدق
ما ادعاه المخبر لانه اي عدم الالتفات اليه بعد ما جمع له من الامرين جري على خلاف
مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر فيه
اي في عدم الالتفات المذكور وتحقيقه لحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل محصله
ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم او معلوم والمرجح
هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح على تركه
بترجيح الله اياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر
سبب لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر
بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة الفهم لا انه موجب
وثمرة هذا الاختلاف تظهر في حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على
ذلك فحكمه انه يخلد في النار على قول المعتزلة وقول الفريق الاول من الحنفية ابي منصور واتباعه
وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة دون الفريق الثاني
اي ائمة بخارى منهم اي من الحنفية ودون الاشاعرة وهو انه لا يجب ايمان قبل البعثة فمن
مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من اهل النار واذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام
عندهم فاسلم اي اتى صاحب مكنة الاتيان به من مسمى الاسلام بان صدق بالوحدانية وما
يجب لله سبحانه وهذا البعض من مسمى الاسلام هل يصح اسلامه بمعنى انه يثاب عليه في الآخرة عند
الفريقين من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كاسلام الصبي الذي يعقل معنى الاسلام
والتكليف فان اسلامه صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عدم التوارث بينه وبين قريبه المسلم

اسلام الصبي العاقل صحيح

وسائر احكام الاسلام في الدنيا والاخرة وذكر بعض مشايخ الحنفية انه سمع ابا الخطاب
من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة كايمان الصبي فانه لا يصح
عندهم على الاصح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم اي لا يكون بالتبعية
لاصله او لسابيه او لدار الاسلام واما اسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم اوجه ثلاثة
الاصح منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين اما انشاء
واما خبر هو اقرار او شهادة وخبره غير مقبول لا اقرار كان او شهادة وعقوده التي ينشئها
باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه التزمت لله والتزمت نفسي احكامه فهو كالضمان
والتزام الصبي لا يصح ولكن على هذا الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه
واقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني ان اسلامه صحيح وبه
قال الائمة الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعى عليا الى الاسلام فاجابه ولا يلزم من
كون الصبي غير مكلف ان لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة
وقال امام الحرمين قد صحح احرامه والفرق بينه وبين الاسلام عسر وقد اجيب عن
هذا القياس بالفرق بان صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به
وعن اسلام علي رضي الله تعالى عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من ان
الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق واما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز
واعلم انه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بان نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا
هو بالنسبة الى احكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه
وبين الكافر ونحو ذلك اما بالنسبة الى الآخرة فقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني من
ائمتهم اذا اضمر الصبي الاسلام كما اظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه
احكام الدنيا كذا نقله الشيخان ونقلا ان امام الحرمين استشكله بان من يحكم له بالفوز
باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز في الآخرة
وان لم نحكم بالاسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه
ابن الرفعة بالفرق بان من لم تبلغه الدعوة لم يحكم بفوزه لاسلامه بل لعدم تعلق الخطاب
به والتحقيق ان ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لامرين الاول
انه قد نقل الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه محصله انه متوقف في دخول اطفال
الكفار

الكفار الجنة قبل ان يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وان من علم معنى الاسلام واعتقده
منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان لا يتعلق به احكام الدنيا لان احكام الدنيا
منوطة بالتلفظ بالشهادتين وقد تنبه ابن ابي الدم لذكر هذا في شرح الوسيط ان
الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز بالايمان المتعلق
بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق بالتلفظ انتهى الثاني ان الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة
هو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيما نحن فيه انتفاء
العقاب وحصول الثواب فبالله التوفيق والنظر في اصل المسألة اعني ان للفعل صفة الحسن

في تكليف ما لا يطاق

والقبح في نفسه طويل لا يليق تطويل الكلام فيه بهذا المختصر وبالله التوفيق ومن فروع هذا
الاصل ما ذكره حجة الاسلام وهو مضمون الاصل الخامس من الركن الثالث من قواعد
عقائده حيث قال يجوز لله اي يجوز عقلا ان يكلف الله تعالى عباده ما لا يطيقونه
خلافا للمعتزلة في منعهم جوازه عقلا وانما جوزناه لانه لو لم يجز تكليف العباد ما لا
يطيقونه لاستحال منهم سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ولانه تعالى اخبر نبيه محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بان ابا جهل لا يصدقه ثم
امره بان يصدقه في جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه في
انه لا يصدقه وهذا محال انتهى كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم امره للترتيب الذكري
لان كون امر ابي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن
كونه مصرحا في الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره ابو لهب بدل ابي جهل وقد تضمن
كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ان الدليل الاول
منهما ليس دالا في محل النزاع وهو اي محل النزاع التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل
والاتيان به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه لا تحميل ما لا يطاق من العوارض فانه ليس
محل نزاع اذ عند القائلين بامتناعه اي بامتناع تكليف ما لا يطاق يجوز ان يحمله اي
يحمل الله المكلف جبلا يموت باظهار العجز وعدم اقداره على حمله والمسؤول دفعه في
الآية هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع اما عند المعتزلة اي
جواز تحميل ما لا يطاق لاظهار العجز وان ادى الى الهلاك فبناء من المعتزلة على ما ذهبوا
اليه من جواز انواع الايلام للعبد بقصد العوض وجوبا اي على جهة وجوب العوض

على الوجه المفسر ولم يعرف
الاستاذ الكلام حيث تلفظ بالشهادتين
صح

على الله عندهم تعالى عن ان يجب عليه شي او اما عند الحنفية فلا نفي عنه صفة كاشفة للحكمة
او الحنفية كلهم ما تقرر من جواز تكليف ما لا يطاق ايضا كالمعتزلة فضلا اي تفضلا
المعوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصايب
في الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب
ولا هم ولا حزن ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وحديث
البخاري من يرد الله به خيرا يصب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به ان هذا الاستدلال
مبني على ان الثواب على الالم من حيث هو الم لا من حيث الصبر عليه او الرضى به لا على
ما ذهب اليه الشيخ ابو محمد بن عبد السلام من ان الثواب على الصبر او الرضى كما دل عليه قوله
تعالى وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون
اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث عنده متاولة بما يوافق الاية
وقد منا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله ولا يجوز عطف على قوله يجوز اي ولا يجوز عقلا
عند ما تريد تكليف ما لا يطاق ان يكلف اي ان يكلف الله العباد ان يحمل جبلا بحيث ان لم
يفعل يعاقب وجوزه الاشاعرة قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومع هذا النفي
ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا لدلالة
النفي المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والا لزم وقوعه خلاف خبره تعالى
قال المصنف واراد بالمعتبر محققي الحنفية بهذا النفي لابطال الدليل الثاني من دليلي المجوزين
السابق ذكرهما فانه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه اي تكليف ما لا يطاق وهو اي وقوعه
خلاف صريح النص اي الاية لا للاستدلال اي وليس المراد بالنفي ليستدل به على عدم جوازه
اي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق منه تعالى لان ذلك اي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النفي
بل هو بحث عقلي مبني على ان العقل يستقل بدرك بسكون الراء اي ادراك صفة الكمال
وضدها اي صفة النقص كما سنذكره في اخر هذا الفصل فهذا نقض للدليل الثاني اجمالي
اذ لم يرد على مقدمة معينة والحل الذي يتضح محل النزاع ان المراد بما لا يطاق في قولنا
يمتنع تكليف ما لا يطاق هو المستحيل لذاته او المستحيل في العادة ويتضح ذلك بان يعلم
ان المستحيل ثلاثة انواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين
ومستحيل عادة لا عقلا كالطيران من الانسان وكما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ومستحيل
لتعلق

لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه او اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله
انه لا يومن او من اخبر تعالى بانه لا يومن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق
التكليف بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل وقوعه باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه
من المكلف لعدم امتثال الامر به حال كونه مختارا عدم الامتثال وهو اي ذلك الفعل
مما دخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه اي وقوع التكليف به كتكليف ابي جهل
وغيره من الكفرة كابي لهب وابي بن خلف بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به اي
بعدم ايمانه في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمومنين وقوله تعالى ان الذين كفروا
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون وقوله لما تقدم اي في الاصل الثالث من الركن
الثالث تعليل لوقوعه وللعلم ان التكليف به واقع لما سبق هناك من انه لا اثر للعلم في سلب
قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة **واعلم** ان ما اعترض به المصنف كغيره على
الدليل الاول من ان المراد في الاية بالنفي الذي ذكره وان غير التكليف غير معروف في كلام ايمة
التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض
به على الدليل الثاني من انه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع اذ انما يستلزمه ان لو كان تكليف
ابي جهل بخصوص انه لا يومن واما يطالب به اذا بلغه الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه فبلوغه
اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالي فلا استحالة فيه فلم يلزم وقوع
التكليف بالمحال ومن فروعه اي فروع الاصل المذكور ايضا وهو ان الفعل في نفسه صفة الحسن
والقبح وهو اي هذا الفرع مضمون **الاصل السادس** من الركن الثالث من تراجم عقايد
حجة الاسلام ان لله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق على الايلام ولا ثواب
لاحق له في الدنيا ولا في الاخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى خلافا للمعتزلة
حيث لم يجوزوا ذلك الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق او جرم سابق قالوا والا اي لم يكن
ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض ولا جرم لكان ظلما غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه
تعالى فلا يكون مقدورا له وكذلك القول الذي ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان ينتصف
لبعض الحيوانات من بعض فيما الذي ذمه في توهمكم ولا لكان ظلما ممنوع اذ الظلم هو التصرف
في غير الملك وهو محال في حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شي حتى يكون تصرفه فيه ظلما واذا
بطل استدلالكم فنقول يدل على ما قلناه من جواز ذلك الايلام من غير عوض ولا جرم وقوعه

الاصل السادس ان لله تعالى
ايلام الخلق وتعذيبهم

وهو اي ذلك الواقع ما نشاهده من انواع البلاء بالحيوان من الذبح لما لوكة التي لم تتوحش
والعقر للصيد وما في معناه وغيره اي غير ما ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال
وحملها فلم يتقدم لها اي للحيوانات جريمة تقتضي ذلك فان قالوا انه تعالى يحشرها
في القيامة ويجازيها اما في الموقف كما قاله بعضهم او في الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة
بحيث يلتذ برؤيتها على تلك الصور اهل الجنة فتنال النعيم بالجنة في مقابلة ما نالها من
الالم او انها تكون في جنة تخصها تنال النعيم فيها على حسب مذاهبهم المختلفة في ذلك قلنا
في الجواب ذلك الذي ذكرتم من مجازاتها بتفصيله لا يوجبه العقل ولا شيئا منه وان جوزه
ولم يرد به سمع يصح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الاخرة فلا يجوز الجزم به وقد اشار
المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستند الجزم فقال وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء اي
التي لا قرون لها من الشاة القرناء اي ذات القرون اذا نطحتها في الدنيا ان ثبت فهو اي
ذلك الاقتصاص من ان يدخل الله تعالى عليها اي على القرناء من الالم في الموقف بقدر ما يعلم قصاصا
او ينتقص بان يخلق الجماء قرنين تقتص بهما حقيقة فان ذلك اي ما تقرر في الجواب من ان ذلك
بتقدير ثبوته امر جايز لا يمنعه العقل عندنا لكن لا نوجبه اي لا نقول بوجوب وقوعه منه
تعالى كما تقول المعتزلة وان لم يثبت فيتم قوله ان ثبت اي وان لم يثبت ما ورد في الاقتصاص
كفينا امره فلم نحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع انه وارد في مسند
احمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري ولفظه يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى
الجماء من القرناء وحتى الذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى اهلها
يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء والجلحاء الجماء فلم خفا انها هي التي
لا قرون لها قلنا ورود الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر
احاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت
لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقائد اما ان اراد الثبوت الاعم من الظني والقطعي فلا وجه
للترديد واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق كما مر تقريره فهم اي
الحنفية للتعذيب المحسن الذي استوفى عمره في الطاعة حال كونه مخالفا بذلك لهوى
نفسه في مرضاة مولاه اي لاجل رضاه وبسببه امنع افعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور
السابق اعني قوله للتعذيب والمبتدا قوله هم اي فالحنفية اشد منعا للتعذيب المحسن المذكور

منع الحنفية جواز التعذيب المطيع

اي انه

اي انه عندهم اولى بالمنع من تكليفه ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين
بانه تعالى لو عذب الطايع واثاب العاصي فلا يكون ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى
على ما مر تقريره قال تعالى لا يسأل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تركه كما
تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لايق بحكمته فهو من باب التنزيهات اذ
التسوية بين المسيء والمحسن امر غير لايق بالحكمة في فطر سائر العقول مع فطره بمعنى الخلقة
والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغي لها وقد نص تعالى على قبحه حيث قال ام حسب
الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوها ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء
محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فجعله تعالى اي جعل حكمهم بانهم كالذين امنوا في استواء
حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما سيئا اي قبيحا ومحل الكلام في اعراب الاية على
قراءة الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسياتي في الاصل
الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى هذا الذي ذكره المصنف كلام في التجويز اي تجويز تعذيب
المحسن المذكور عليه تعالى عقلا وعدمه اي عدم التجويز المذكور اما الوقوع اي وقوع ذلك منه
تعالى فمقطوع بعدمه وفاقا غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه فانه تعالى وعد في الكتب
المنزلة وعلى السنة رسله باثابة الطايع وعند الحنفية وغيرهم كالمعتزلة لذلك الوعد
ولقبح خلافه اي خلاف الموعود به من الاثابة وقد تقدم ان محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين
ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة
عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يستردون النفس ان لا حكم
للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة الكمال
والقبح بمعنى صفة النقص حتى تحير كثير منهم اي من اكابر الاشاعرة في الحكم باستحالة الكذب
عليه تعالى لانه نقص لما الزمهم المعتزلة القائلون بنفي الكلام النفسي القديم الاشاعرة القائلين
باثباته الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات قالوا اذ اخبر تعالى بلفظ الماضي نحو انا
ارسلناه انا ارسلنا ولا شيء انه لا ارسال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا
لانه اخبار بلا وقوع في الماضي ولا يتصور ماهو من الكذب في الازل والكذب منفي لانه لا يلزم
في الاخبارات طرفا الكذب والتغير في قدمه للكلام وهو اي الكذب مستحيل عليه تعالى لانه
نقص وقد اجاب المعتزلة الاشاعرة عنه بانه اعايد لعلى حدوث اللفظ وهو غير المتنازع

Copyright © King Saud University

لا هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله حتى قال بعضهم غاية لقوله
جوز كثير منهم اي فلذا جوز الكثير من الاشاعرة الخلف قال بعضهم ونعوذ بالله مما
قال لانه يلزم استحالة النقص عليه تعالى الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى
قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا
لان الكذب عندنا لا يقبح بعينه وحتى قال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان
عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف
لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه كذا هو فيما وقفت عليه
من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل
والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي انتهى وكل هذا منهم اي من القائلين المذكورين
للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين منهم اي من الاشاعرة وهو الموفق
سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا الذي اوردناه عنهم الى اخر كلام المواقف
وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتي الحسن والقبح العقليين
كيف لم يتنبهوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع فان قيل محل النزاع ومحل
الوفاق انما هما في افعال العباد لا في صفات الباري سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعرية
وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه وهو محال عليه
تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه
قد يحسن بل قد يجب في الاخبار للسائل عن موضع معصوم يقصد قتله ظلما وانا نقول كونها
فلا اختلاف في ان الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن
الدفع الا به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف
نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال صاحب العمدة من الحنفية
وهو العلامة ابو البركات النسفي تخليد المؤمنين في النار والكافر في الجنة يجوز عقلا عندهم
يعني الاشاعرة قالوا الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر
الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله لا يجوز اي عقلا قال شيخنا المصنف والاول
يعني قول الاشعرية اجرى الى الثاني يعني قول الحنفية فليس جريا مطلقا ولكن اذا اريد
بالمؤمنين الفسقة لجوازه اي لانه يجوز عقلا ان يعذب الفاسق على الذنب الذي اصر عليه الى ان مات

ابدا

٤٦

ابدا كالكفر على ما ذهب اليه المعتزلة من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص
الواردة بتعميمه تعالى بالجنة ثم اذ لا مانع من ذلك عقلا فلان الثاني فهو تخليد الكافر في الجنة
لو قدر وقوعه كان من باب العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل لا منع منه عنده الا ان صاحب
العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري في قوله انه
امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه اي مذهب
صاحب العمدة لان عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه ابدا يلزمه عدم جواز دخول
الكافر في الجنة عقلا ونحن لا نقول بامتناعه اي امتناع العفو عن الكفر عقلا بل نقول بامتناعه
سمعا كالاشعري وظنهم اي الحنفية انه اي العفو عن الكفر مناف لعدم المناسبة اي لعدم مناسبة
العفو للكفر لانه اغراء بالكفر غلط منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف بالايات القاطعة والاحاديث الوعيد الشايعة بوقوع العذاب لا محالة وقولهم
اي صاحب العمدة ومن وافقه تعذيبهم اي الكفار واقع لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر
الاشعرية ومن وافقهم فيكون وقوعه مقتضى وجه الحكمة كما هو شان افعال العزيز الحكيم سبحانه فعدم
اي عدم التعذيب بان يعفو عنهم مخالف فيها اي على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه افعاله
تعالى عنه قلنا بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين عدم الجزم منكم بلزوم كون
العفو على خلاف مقتضى الحكمة لقصوركم عن فهم مناسبة النفي الواحد للضدين ثابت في
الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذا ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق
عليه وعفوه عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه وقد مر انه يستحيل عليه تعالى
الاتصاف بحقيقة الحنق ايضا ليستغنى بالعقاب فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه
تعالى ثم قال اي صاحب العمدة ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان
المحال لا يدخل تحت القدرة اي لا يصح متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالى على كل ما ذكر
ولا يفعل انتهى كلام صاحب العمدة وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ لا شك في ان
سلب القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها اي القدرة على
ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقها اختيارا فمذهب اي فهو بمذهب الاشاعرة اليق منه بمذهب
المعتزلة ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل في التنزيه ايضا اذ لا شك في ان الامتناع عنها اي
عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب من باب التنزيه عما لا يليق بجناب قدسه تعالى

للحكمة

اي مناسبة النفي الواحد للضدين صح

فيسر له بالبناء للمفعول اي يختبر العقل فان اي الفصلين ابلغ في التنزه عن الخساسة
اهو القدرة عليه اي على ما ذكر من الامور الخسيسة مع الامتناع اي امتناعه تعالى عنه مختارا
لذلك الامتناع اي امتناعه تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع او الامتناع عنه لعدم القدرة
عليه يجب القول بادخل القولين في التنزيه وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذي
ذكرنا من الكلام في هذا المحل يرجع الى امر الاخرة اما في الدنيا اي ما نذكره بالنسبة الى امر الدنيا
فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الايلام فيها لما هو مشاهد بل النزاع في الجواز العوض
باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وتعالى وفاقا للاشاعرة وخلافا للمعتزلة لما بنى
بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه اي في وقوع الايلام في الدنيا
حكمة لله تعالى فقد تدرك تلك الحكمة على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات الواردين
في الكتاب والسنة وقد تظهر الحكمة فيه كتطهير النفس من اخلاق لا تليق بالعبدية اي لا يليق
الاتصاف بها لقبح اثارها من نحو عجز من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها تقتضي
التعدي لايذاء ابناء النوع فيصير على التعدي الم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وكثرة
الفقر ليتضرع الى مولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه من اثارها فيتحقق بوصف
العبودية اي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل لعز الربوبية كما ينبه على ذلك قوله تعالى
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض اي لتكبروا وافسدوا فيها بطرا والبغي بعضهم على
بعض استيلاء واستعلاء والبغي كما في الصحاح التعدي والاستطالة وفي المحكم انه العلو والظلم
الى قوله انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا امرهم وجلايا حالهم فيقدر لهم بحسب مشيئته
ما يناسب شانهم ولما كان هذا المحل مظنة سؤال اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السؤال
فهو ان يقال انه تعالى قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون ادخال
مشقة على العبد فهل في ادخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله والله تعالى وان كان
قادرا على رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس والرذائل النفسية من الكبر والبطر ونحوهما
من الامور التي ينشا عنها تلك المبعدات دون كلفة اي مشقة على العبد واما الجواب فبقوله
لكن حكمة الربوبية اقتضت سعي العبد في طلب رضى مولاه وازالة تلك المبعدات
واسبابها واقتضت ولوج العبد لتلك المشقات بان يتحملها او ولوج المشقات على العبد
ليتحملها في رضى المالك على التحقيق سبحانه وهذا السعي وتحمل المشقات في رضى المالك سبحانه

ما

ما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان من العبد مما ينبغي للعبد ان يفعله مع سيده
ومالك رقه ولله در القائل   فاهنتني فاهنت نفسي جاهدا   ما من يهون عليك ممن اكرم
ولهذا افضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضى مولاه فصبر عن الملاذ المحرمة
عليه على من لم يكن احس الم مخالفة النفس في رضى الرب سبحانه بان لم تنازعه نفسه لشيء منها
ومن هذا الاصل ذهب معظم الاشعرية والحنفية الى ان الانقياد جمع تقي بالثناء والقاف من
بنو ادم كالرسل وغيرهم افضل من الملائكة خواصهم اي خواص البشر كالانبياء رسلا كانوا او
غيرهم افضل من خواصهم اي خواص الملائكة كجبريل وميكائيل وعوامهم اي عوام البشر كالصلحاء
افضل من عوامهم وبناته اي بنات ادم افضل من الحور العين بل قد روي انهن يعني بنات
ادم يتيهن عليهن اي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه فيقلن
صمنا ولم تصمن الخبر بالنصب اي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذكر الاخرة ولم اقف على مخرج له
حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو اوضح دلالة على المقصود كحديث ابي هريرة عند ابي
يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طائفة من
اصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني في
اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وثنتين
من ولد ادم لهما فضل على من انشا الله بعبادتهما في الدنيا الحديث وكحديث ام سلمة
عند الطبراني في الاوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله انساء الدنيا افضل ام الحور
العين قال نساء الدنيا افضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة قلت يا رسول الله
وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل وجملة قوله ويكون ايضا
استيناف لبيان نوع اخر من الحكمة ولذا غير فيه الاسلوب اي ويكون الايلام في الدنيا ابتلاء
للغير بالغير اي لاحد المتقاربين بالاخر اذا كان المبتلى به مظلوما فيترتب في حقه احكام
كظلم انسان انسانا اخر مثله او ظلم انسان بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة
اشد من خصومة المسلم يوم القيمة كخصومة الذمي فانها اشد من خصومة المسلم في يوم
القيامة ويشهد لهذا حديث ابي داود من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه فوق طاقته
او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة ومن كان النبي صلى الله عليه
وسلم حجيجه فخصومته اشد وورد الوعيد الشديد في البهيمة في صحيح البخاري وغيره دخلت

خواص البشر افضل من خواص الملائكة وعوامهم افضل من عوامهم

نساء الدنيا افضل من حور العين

خصومة البهيمة اشد من خصومة المسلم

Copyright © King Saud University

امرة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تاكل من خشاش الارض وخشاش الارض
بتثليث الخاء المعجمة وبشينين معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها او قوله وقد
لا تدرك قسيم لقوله بما اسبق فقد تدرك اي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كما في ايلام البهائم
ونحوها من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها فيحكم بحسنه قطعا اذ لا قبيح
بالنسبة اليه تعالى وفاقا ويعتقد فيه اي في ذلك الايلام قطعا وجود حكمة لله
سبحانه وتعالى قصرنا اي قصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له تعالى فيما يفعله ويجب
اعتقاد الحقية في فعله اي انه حق اي مستحق له سبحانه اذ هو تصرف في ملكه ويجب ترك
الاعتراض لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية لانه الحكم كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون
وله الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شيء من المخلوقات ولا في امداده
بالبقاء ولا في اعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال امره ونهيه سبحانه لا يسال عما يفعل بحكم
ربوبيته اي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي وكمال علمه القديم المحيط بكل شيء ازلا وابدا وحكمته
الباهرة التي قد تقصر عن دركها عقول الكمل من عباده جمع كامل كما قال تعالى والله يعلم
وانتم لا تعلمون وهم اي العباد يسالون بحكم العبودية والمملوكية لا تقتضيها ان العبد
المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى
الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال واعلم ان قولنا انه سبحانه وتعالى في كل فعل حكمة
ظهرت تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر ليس هو اي الحكمة بمعنى الغرض وتذكير الضمير باعتبار
ان الحكمة معنى ويصح ان يكون الضمير لقولنا اي ليس قولنا ان له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا
ان فسر الغرض بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض
بهذا التفسير للغرض لانه اي الفعل للغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض
لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغنى عن كل شيء وقد قال تعالى وان
الله لغني عن العالمين وقال تعالى والله الغني وانتم الفقراء وان فسر الغرض بفائدة ترجع الى
غيره تعالى بان يراد رجوعها الى ذلك الغير كما هو راي المتفقهاء من ان افعاله تعالى
لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه فقد ينفي ايضا ارادته من الفعل نظرا الى تفسير الغرض
بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضي ان يكون حصوله بالنسبة اليه
تعالى اولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد يجوز ارادته من الفعل نظرا الى انه
منفعة

في تعليل افعاله تعالى وحكمته

منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور
والحكمة على هذا التفسير اعم منه اي من الغرض لانها اذا انتفت ارادتها من الفعل سميت
عرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا واما الاحكام سبحانه فمعللة بالمصالح دون المفاسد
عند الفقهاء على ما يعرف في اصول الفقه في ابواب القياس واعلم ان تعليلها بها عند فقهاء
الاشاعرة بمعنى انها معرفة للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائدها
وغايات تنتهي اليها متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية تحمل على شرعها
وبالله التوفيق وقد علمت ان عنوان الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن مندرج في
الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا **الاصل التاسع** يعني في ترتيب كلامه
في بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسياتي تعريف النبي والكلام فيه اخر هذا الاصل
لا يستحيل بعثة الانبياء بل هي عندنا معشر اهل الحق امر ممكن واقع قطعا الا ان بعض حنفية
ما وراء النهرين قالوا انه واجب الوقوع لما سياتي عنهم وعن صاحب العمدة منها فالبراهمة طائفة
من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم وقيل هم اصحاب برهام من حكماء الهند قالوا لا فائدة في بعثتهم
اذ في العقل مندوحة عنهم اي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته ومن المحققين من حمل القول
باستحالتها اي البعثة على البراهمة وهو المولى سعد الدين قال في شرح المقاصد المنكرون
للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
وهو ما قاله هذا المحقق تبعا لقول الامام حجة الاسلام ابي حامد وهو الذي قدمه المصنف كقول
كثير ممن رايت كلامه كامام الحرمين والامدي والنسفي في العمدة والصابوني في البداية وغيرهم
الا ان كلام الامدي في غاية المرام يقتضي ان القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل
عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة ادم
لا غيره ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم انتهى وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال وكانه
لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة نفي الفائدة في البعثة بزعم
الباطل قالوا لان ما جاء به الرسول اما موافق لمقتضى العقل بان يدرك العقل حسنه فلا حاجة
اليه اذ العقل مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل بان يدرك قبحه فيتوقف عنه اذ العقل اذا هو حجة
الله على خلقه ظن عدم الاستحالة بجوابنا اي ما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر
فيه ان البعثة ليست مستحيلة عندهم وانهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لا استحالتها

[illegible]

الاصل التاسع في بعثة الانبيا
عليهم الصلاة والسلام

قوله

لكن يبعد أن يخفى عليه أي على هذا القائل أن نفهم الفائدة في أفعال الله تعالى بوجوب القول
بأنه سبحانه عز جواد، وأمر الله بها عن تغير بتحسين العقل وتقبيحه أنه تعالى لا يجب في أفعاله
تعالى وهو بمكانه قد لا فائدة فيه والجواب عن الاستدلال بهم من وجوه الأول أن العقل لا يهتدي إلى الأفعال
المنجية في الآخرة بأن يخفيه كما لا يهتدي أي العقل إلى منافع الأدوية المفيدة للصحة من المسمومات
المهلكة، لأن الطبيب العارف بها لا يتوقف عليها وأن الحاجة إليه أي الرسول كالحاجة إليه أي
إلى الطبيب لأن الرسالة سفارة بين الخلق تعالى وبين عباده ليزيح بهم عللهم فيما قصرت عنه عقولهم
وقوله ولأن تعطيل تعيش التقوية [?] المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها أبدا سرمدا
أي في الدنيا وفي الآخرة لأن العقل لا يهتدي إلى آخره ولأن العقل وهو الوجه الثاني من
أوجه الجواب ذكره قال ولئن سلمنا استقلال العقل أي بإدراك المراد والوجه الثاني أن العقل لا يستقل
بكل أي بإدراك كل الأمور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن إدراك البعض فلا يهتدي
إليه بوجه ويتردد في البعض فالمستقل العقل به أي بإدراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
عضده ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية
وما قصر العقل عنه أي عن إدراكه كالرؤية والمعاد الجسماني وكنحو الصوم يوم كذا كأول شوال
وعاشر ذي الحجة وحسنه في يوم كذا كآخر رمضان بينه النبي عليه السلام إذ العقل يقصر عن إدراك
الرؤية والمعاد الجسماني وإدراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من
شوال وما تردد فيه العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده رفع عنه الاحتمال فيه كشكر
المنعم قبل ورود الشرع إذ يحتمل أن يمنع من الإتيان به لأنه تصرف في ملك الله سبحانه بغير إذن
منه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة ولا يغلب ظن حسنه فكان قبح [?] قطع
ما جاء به النبي مزاحمة الوهم فيه العقل وقوله ولأنه هو الوجه الثالث والعطف فيه على القول
السابق وتقريره أن العقول تتفاوت فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون فالتفويض
إليها أي العقول يؤدي إلى فساد التقاتل أي التقاتل وفساد الخراب للتنازع المؤدي إليهما
والنهي عن الإقدام على الفعل المتنازع فيه بحكم به النبي أي نبي لأنه الذي يخبر عنه النبي
يحسم هذه المادة أي مادة الفساد الذي يؤدي إليه التنازع وما قيل من قول المنكرين للنبوة
أنه أي البعث يتوقف على علم المبعوث أي النبي بأن الباعث له هو الله تعالى فمستحيل
إذ لعله من إلقاء الجن فأجاب معتزليين على القول بوجود الجن وعلى جواز إلقائهم الكلام إلى
النبي

٥١

فممنوع خبره ما قيل وقد ذكر سند المنع بوجهين الأول بقوله إذ قد ينصب الباعث له أي الله تعالى
أي المبعوث دليلا يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات ومعجزات
ليس مثلها من شأن مخلوق ويفيده هذا العلم والثاني بقوله أو يخلق بالإنشاء العلم الضروري له أي
للمبعوث علما ضروريا بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى واعلم أن الفلاسفة يثبتون
النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق ويخرجون بها عن كفرهم فإنهم يرون أن النبوة لازمة
في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح النوع الإنساني على العموم لكونها سببا للخير العام
المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية ويرون أنها مكتسبة وينكرون صدور البعثة
عن الباري تعالى بالاختيار لإنكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون كونها بنزول الملك
من السماء بالوحي لإنكارهم نزول الملائكة سبحانه [?] لأن ذلك عندهم وينكرون كثيرا مما علم
بالضرورة مجيء الأنبياء به كحشر الأجساد والجنة والنار وذلك لإنكارهم ما كفروا به وطريق
المعتزلة قد بينه المصنف بقوله وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف
من أصلهم الفاسد في وجوب الأصلح عليه تعالى كما الفرق في مقاصد وشرحه الوجوب عند
المعتزلة مطلقا والذي في المواقف أن بعض المعتزلة قال يجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم
فقال إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم وإن علم
أنهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعا للأعذار وهو أيضا مبني على أصلهم الفاسد
وهو التحسين والتقبيح عقلا وقال جمع من متكلمي الحنفية من وراء النهر إن إرسالهم أي الأنبياء
من مقتضيات حكمة الباري أي الأمور التي اقتضتها حكمته جل ذكره فيستحيل أن لا يوجد أي
أن لا يوجد الإرسال وهذا القول عند التفهم معنى وجوب الأصلح ما قدمناه في الأصل الرابع
من هذا الركن هو معناه أي مؤدى قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة
أو بوجوب الأصلح فقول ابتداء المعرف وهو قوله آخر حاصل القولين وهو مختار الفضل والخير
قوله معناه وما قدمه في الأصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون
بالوجوب هناك آخره وقوله وتحرره المسوي قول أبي البركات النسفي وتحريرته في البعثة أنها
في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب تصريح به أي بالوجوب فعبارته إرسال الرسل مبشرين
ومنذرين في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب وظاهره سبحانه يخلقه لكنه أي صاحب العمدة
أراد به أي بالوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على إرادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم

Copyright © King Saud University

بوقوعه فان ذكرنا ينافي ما مان في نفسه اذ الحق ان ارسالهم تفضل من الله تعالى ورحمة
من تعالى على عباده ومحض تفضل وجود والجمع بين هذه الاقوال المتوازية المعنى
لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتأكيده اذ التفضل هو ايصال البر على وجه الرفق
دون العنف والرحمة ارادة ايصال البر او ايصاله والجود افادة ما ينبغي لا لعوض وكمال
في كلامه ايس الله لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقد تحصل لك مما قدمناه ان من فوائد بعثة الانبياء
الاهتداء الى ما ينجي في الاخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يعجز العقل عن ادراكه سوى
ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما ادركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وفي
تفاصيل ما عسى ان ارسالهم اي الانبياء وفوائده المترتبة عليه طول لا يليق بمثل هذا التأليف
اللطيف الحجم وتأمل اللبيب ما يستخرجها اي الفوائد فيغني عن ذكرها ونحن نذكر منها بعضها
كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واداور مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات ومنها
تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصلاح
الجماعات من اهل المنازل والمدن هذا تمام الكلام في البعثة وفوائدها واما المبعوثون فالايمان
بهم واجب على من ثبت تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان
به اجمالا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لانه لم يرد بحصرهم دليل قطعي
لان الحديث الوارد في ذلك اي في عددهم خبر واحد لم يتواتر فلا يفيد القطع فهو ان صح بان
وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته وجب على مقتضاه مع تجويز نقيضه بدليل ولا
اي وان لم يصح فلا يجب على مقتضاه وعلى كل من التقديرين فيؤدي اي فقد يؤدي حصرهم
في العدد الذي لا يقطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير كون عددهم في نفس الامر اقل
من الوارد او يخرج عنهم من هو منهم بتقدير ان يكون عددهم في نفس الامر ازيد من الوارد
والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث ابي ذر رضي الله عنه وهو حديث طويل — عدد الانبياء والرسل
يتضمن انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اشياء منها عددهم ولفظ رواية احمد في مسنده
قلت يا نبي الله كم عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة
وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ واربعة وعشرون الفا وهي

مرجحة على ما هو في رواية احمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد
ايضا من طريق اخرى بنحو معناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة
عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبراني في الاوسط والبزار باسناد فيه المسعودي وهو
ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط ايضا من حديث ابي امامة الباهلي ان رجلا
سأل النبي صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلاثمائة
وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ ابو الحسن الهيثمي في كتاب
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير احمد بن خليد الحلبي وهو ثقة والظاهر
ان الرجل السائل في حديث ابي امامة هو ابو ذر تتمة الكلام في الاصل التاسع شرط النبوة — تتمة في شروط النبوة
الذكورة لا الانوثة وصف نقص وكونه اكمل اهل زمانه عقلا وخلقا بفتح الخاء المعجمة وكونه
الا من حال الارسال واما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته
عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل عليه قوله تعالى قد اوتيت
سؤلك يا موسى والكلام فطنة وقوة رأي كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في
المشكلات والسلامة بالرفع عطفا على الذكورة اي وشرط النبوة السلامة من دناءة الاباء
ومن غمز الامهات اي الطعن بذكرهن بما لا يليق من امر الفروج والسلامة من القسوة
لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي
حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان ابعد الناس من الله القلب القاسي والسلامة من
العيوب المنفرة منهم كالبرص والجذام ومن قلة المروة كالاكل على الطريق ومن دناءة الصناعة
كالحجامة لان النبوة اشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر
لها انتفاء ما ينافي ذلك وشرطها ايضا العصمة من الكفر قبل النبوة وبعدها بالاجماع واما
العصمة من غيره مما سنذكره من المعاصي اي فهو من موجبات النبوة بفتح الجيم اي الامور
التي تقتضيها منصب النبوة متأخر عنها كما هو شأن الموجب فلا يتأتى اشتراطه فيها وهذا اما
عليه جمهور المتقين لان جوز بعضهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع اشتراطه
وقولهم في الشروط اكمل اهل زمانه اذ حمل على ظاهره من العموم لجميع اهل الزمان استلزم ذكره
عدم جواز ارسال نبيين في عصر واحد وهو منتقض بنحو يوشع وموسى وهرون والتمثيل

Copyright © King Saud University

عيسى وهارون اعظم بثبوت ارسالهما معا بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله اذهبا
الى فرعون واذهبا بآياتنا فقولا انا رسولا ربك ونحوها فيجب في تاويل اشتراطه ان
المراد كونه اكمل اهل زمانه ممن ليس نبيا او حاصله تخصيص العموم والعصمة المشروطة معناها
تخصيص القدرة بالطاعة فلا تخلق له اي لمن يعصم بها قدرة المعصية وقد نقل المصنف
في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريفا اخر فقال وهي اي العصمة عدم قدرة المعصية او
خلق مانع منها غير ملجئ اي لا يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني يلائم قول الامام ابي منصور
الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار وقال صاحب البداية وكذا
يعني قول ابي منصور انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير وتزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وجوز القاضي
ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر منهم عقلا لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي واما الوقوع فالذي
صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا
فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب حسن التربية والمرجع في
ذلك كله عندنا قضية السمع اي ما تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت ذلك واما موجب
العقل فهو التجويز والتوبة والعقل لا يمنع وقوعه ثم محوه بالتوبة قبل النبوة فان قيل
تجويز وقوعه منهم ينافي ما تقتضيه تبرئة منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم انقيادهم
ما ينفر منهم واي منفر اشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من اثره قلنا قد اجاب
القاضي عن ذلك بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه والتوبة عنه يدل على صدقهم وعلى
طهارة سريرتهم اي نقاء قلوبهم من ادناس المعاصي فيجب لذلك توقيرهم وينتفي النفور
عنهم ولو كان الامساك في هذا المختصر عن هذا التجويز اولى وحال بعض اهل الظواهر وجرى
في اشتراط الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وخلافهم اي كلام المخالفين في اشتراط
الذكورة مما يشعر بان الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي على هذا انسان
اوحي اليه بشرع سواء امر بتبليغه والدعوة اليه ام لا فان امر بذلك فهو نبي رسول والا فهو
نبي غير رسول فعلى هذا لا يبعد ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول
لان اشتراط الذكورة بكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد الى المجامع
اي مواقع اجتماع الناس للدعوة اي ليدعوهم الى الايمان بالله وبالنبي بمقتضاه والنسوة مبني
حالهن

في الفرق بين النبي والرسول

بلغ

حالهن على الستر والقرار المنافي للتردد والاشتهار وملخص ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول
من ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق بينهما بمعنى وقد يختص
الرسول بمن له شريعة وكتاب انزل عليه او امر بالعمل او نسخ لبعض شريعة متقدمة على
بعثته وعلى اشتراط الذكورة مبني على ما حكي من الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام
كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى فارسلنا
اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الآيتين ويجاب عنه بانه
ليس فيهما تشريع اذ لا دلالة لا عليه ولا بالذات للذكورة وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة
اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بان الرسول من له
شريعة وكتاب او نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي عزاه
للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء والرسل ولا تخفى مخالفته ذلك للوارد في حديث ابي ذر
الذي قدمناه هذا الكلام في معنى النبي شرعا واما اصله لغة فلفظ بالهمز وبه قرأ نافع من النبأ
وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل اي مخبر عن الله او بمعنى اسم المفعول اي مخبر اي ان الملك يخبره
عن الله بالوحي وبلا همز وبه قرأ الجمهور وهو اما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها
واما من النبوة او النباوة بفتح النون فيهما اي الارتفاع فهو ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل او
بمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على غيره او مرفوعها وتسبب في تحقيقه اواخر الكتاب
وقد يقال المراد على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة انه بلاء ايوب عليه الصلاة والسلام كان غير
او منفر كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الانبياء او يجاب عنه بان المنفر في حق ايوب متقدم
على نبوته المتقدمة على عروض الابتلاء له وحمل الكلام على الطريق ما قبل النبوة هو مبني على
تقدير ان الفرق كذلك انه كما ذكرنا القاضي من انه قبله بمرة او ذاك خبرا ذكر الوقت الذي من بعثه
ذكر النبي وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير الكفر موجب النبوة والمختلف فيه اي في ذلك الغير الذي
هو متعلق العصمة فقيل يجب عصمتهم من الكبائر مطلقا عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد
دون الصغائر التي يهاجمونها الا انه يجب عصمتهم منها عند هذا القائل حالة السهو وفي غيره وهذا
القول منقول عن امام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة والمختار لجمهور اهل السنة العصمة اي
وجوب عصمتهم عمدا عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر الا الصغائر غير المنفرة حال كون ايتانهم غير
المنفرة خطأ في التأويل او سهوا مع التنبيه عليه اما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى صغائر الخسة

في العصمة

Copyright © King Saud University

فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة لاجنبية عمدا ومن اهل السنة من
منع السهو عليه اي على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو في فعل اصلا وصرح
بان سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين في الصحيحين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليبين
للناس حكم السهو ومثله صلاته الظهر خمسا في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما
وترك التشهد الاول في الظهر في حديث ابن بحينة صححه الترمذي والاصح جواز السهو في الافعال
عليه والمذهب ليس بنوعين موضعين وانتقل به من ايمة المحققين ابو المظفر الاسفرايني لانه يخالف
للنص الصريح قال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني اخرجه
الشيخان وغيرهما وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم اني انسى او لانسى انه يورد عليه النسيان من
قبل الله سبحانه فيتصف به الا انه لا يقر عليه فيما هو من الدين بل ينبه فيكون ذلك النسيان سببا
يترتب عليه بيان حكم شرعي ينوه بالمنسي وانسى بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد
علي النسيان ولانسى معناه لابين طريقا مسلوكا في الدين وهو سبب لا يورد النسيان بمعنى
انه غرة يترتب على النسيان لا باعث على ايراده ومنع المعتزلة الكبائر والصغائر من نبي
قبل البعثة لما فيها الوجه الذي سنعانه لكثرتها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له هذا
كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ وهي منفي عنها واما فيما طريقه الابلاغ اي ابلاغ
الشرع وتقريره من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامة بالفعل فهم معصومون
فيه من السهو والغلط واما غير ذلك اي ما ليس من القسمين السابقين كما يختص به الانبيا
عليهم الصلاة والسلام من امور دينهم واذكار قلوبهم وغيرها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه
فهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط هذا الذي عليه اكثر العلماء خلافا لجماعة
المتصوفة وطايفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في
حق النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي ابو بكر تواترنا على ما عليه الاكثر فيجوز اي عقلا كونه اي النبي
غير عالم بشرايع من تقدمه من الانبيا وكونه غير عالم ببعض المسايل التي تفرعها الفقها
والمتكلمون لا مطلقا وكل المسايل التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد ويجوز كونهم
اي الانبيا غير عالمين ببعض لغات من بعثوا اليهم الا لغة قومهم وجميع علوم علي لغات ويجوز
عقلا كونهم غير عالمين بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف والصنايع انتهى
كلام القاضي ابي بكر ولا شك ان المراد اي مراده بما ذكره عدم علم بعض المسايل لعدم الحضور

ي

او خطور تلك المسايل بالبال واما اذا حضرت لهم فلا بد من علمهم بها اي باحكامها واما انهم
فيها اي اجتهدوا بنا على الراجح انه لا يمتنع ان يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر او بعد انتظار
الوحي وعليه الحنفية واختاره المصنف في التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم ابتداء
او انتهاء لان من قال كل مجتهد مصيب او منع الخطا في اجتهاد الانبيا خاصة قال هم مصيبون
عنده ابتداء ومن جوز الخطا في اجتهادهم قال لا يقرون عليه بل ينبهون فهم مصيبون عنده
اما ابتداء حيث لم يتقدم خطا واما انتهاء حيث ينبهون على الصواب فيرجعون اليه وكذا علم
المغيبات اي وكذا عدم علم بعض المسايل بعد علم المغيبات فلا يعلم النبي منها الا ما اعلمه الله تعالى
به احيانا وذكر الحنفية في فروعهم تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله
تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله والله اعلم

الاصل العاشر

الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله الى الخلق
اجمعين بالهدى ودين الحق خاتم النبيين وناسخا لما قبله من الشرايع والخلق بمعنى المخلوقين
لان الرسالة انما تعم من الانس والجن قال بعض العلماء والملايكة نقل ذلك الشيخ ابو الحسن السبكي
وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا
بعدم دخول الملايكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ونازع في ذلك كلام اواخر الدرر اللوامع
فيحرر جمع الجوامع فليراجعه من اراد الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك
ذكر المصنف المشهور منها بقوله لانه اي لان محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة اي الرسالة عن الله
واظهر المعجزة تصديقا للدعوة وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا لدعواه فهو نبي
فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد نظم المصنف كغيره هذا الدليل فقال اما دعواه
النبوة فمعلوم لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة واما
اظهاره المعجزة فلانه اتى بامور خارقة للعادة مقرونا اتيانه بها بدعوى النبوة كاينا
قرن تلك الامور بدعواه النبوة بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة من جنس اقترانها
بدعواه بيان الصدق فيما يدعيه عن الله تعالى من انه ارسله ليدعو الناس الى الهدى ودين
الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك اي الاتيان بامر خارق للعادة يقصد به بيان صدق من
ادعى انه رسول الله ووجه دلالتها اي المعجزة على الصدق انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق
لم تكن الا فعل الله سبحانه فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل التروك دون الفعل كما اذا قال

اي ذوي العقل الذاخرهم بالياء والنون
اي لا بمعنى المخلوق الشامل لغير ذوي العقل

الرسول معجزتي ان امنع يدي عجزا لسبي وانتم لا تقدرون على ذلك فمنعوا وعجزوا فانه معجز دال
على صدقه لا قولنا انه معجزه فقلنا قد جرى للمصنف على ان كلهم عن ذلك فعل الله سبحانه
لا عدم فعل منه سبحانه كما ان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا تقرر
ان المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى فهي لجعلها الرسول بينة اي دلالة واضحة على صدقه
في ما ينقل عن الله تعالى وهو اذ ذكر لجعل معنى التحدي فان حقيقة جعله دليلا لصدقه طلب
المعارضة بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي طلب المباراة في الحدي بالابل ثم توسع فيه فاطلق
على طلب المعارضة بالمثل في اي امر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بان قال
اية صدقي ان يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه فاوجده الله تعالى موافقا لقوله
كان ذلك الايجاد على وفق دعواه تصديقا له من الله تعالى وقد تبع المصنف حجة الاسلام في
ايراد مثل مشهور في كتب القوم لبيان ان الرسول اذا سأله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد المعجزة
على وفق دعواه فقال وذلك التصديق للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة كالقائم
او كتصديق القائم بين يدي الملك من ملوك الدنيا احد الكون ذلك القائم مقبلا على قوم بمحضرة الملك
يدعي انه رسول الملك اليهم دالة او ذلك للمدعي الرسالة عن الملك اذا قال ايها الملك ان
كنت صادقا فيما نقلت عنك من الرسالة الى هولاء فقم على سريرك واقعد على خلاف عادتك ففعل
حصل للحاضرين علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اي الملك صدقت واقتصر المصنف على قوله قم
على خلاف عادتك لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام
فقم على سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم
وقول الواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير اخر لمخالفة
العادة ويوخذ من جملة ما سبق انه لابد في المعجزة من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة الاعجاز
وان يوافق الدعوى لتكون حجة لصدقها فلو قال مدعي الرسالة معجزتي ان احيي ميتا فاتى
بخارق اخر كشق جبل لم يدل ذلك على صدقه ومن شرطها ان لا يكون ذلك الخارق مكذبا له فلو
قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يزداد اعتقاد كذبه
بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال الاتي بخارق من الخوارق ولا يقدر غيري على الاتيان بمثله
لكفى وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه والذي اظهره الله تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم
من المعجزات ثلاثة امور اعظمها القرآن ثم الامور الدالة على حاله في نفسه التي استمر عليها من عظم الاخلاق

ومنها

وشريف الاوصاف التي يستحيل تحصيل بعضها لمن ليس من الكمالات العلمية والعملية مع علمه انه لم يصحب
علماء ادبه ولا حكماء هذبته ثم الامور الثالثة ما ظهر على يديه من خوارق العادات كانشقاق القمر
له فرقتين وتسليم الحجر عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى علامة وارهاصا اي
تأسيسا للنبوة وتمهيدا من ارهصت الحائط اذا اسسته ولا يسمى معجزة وحنين الجذع اليه وحنين
الجذع الذي كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين اصابعه بالمشاهدة من حيث
سواء قلنا انه نابع من الاصابع نفسها او انه تكثير لماء القليل بحلول ما اخرج معه ببركة ومنع الماء
فيه وشرب القوم والابل الكثير عددهم وعددها من الماء القليل الذي مج فيه بعد ما نزحت البير
في الحديبية بتخفيف الياء الاخيرة وتشديدها وهو مكان على مرحلة من مكة وكانوا الفا واربعماية
وفي رواية الفا وخمسماية واقتصر المصنف على الاول لان تعدده محقق باتفاق الروايتين واكل الجم
الغفير اي العدد الكثير جدا كما في حديث ابي طلحة وكانوا الثمانين او اكثر كما مثاله الشارح والظاهر
ان المصنف بتبع ما ذكره من واقعتين سهوا او واقعة ابي طلحة وواقعة جابر في اطعام اهل الخندق
فان الذي في الصحيحين ان القوم في واقعة ابي طلحة كانوا سبعين او ثمانين رجلا وفي واقعة جابر
كانوا الفا وكان لجابر قد امر بصاع شعير عنده فطحن وذبح بهيمة او شاة صغيرة فطبخها ثم
اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعالى انت ونفر معك فدعا النبي صلى الله عليه وسلم اهل الخندق
كلهم وامراه ان لا تخبز العجين ولا تنزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وبصق في العجين والبرمة
وبارك ثم امر امراة جابر ان تدعو خابزة تخبز معها وان تقدح اي تغرف الطعام بمغرفة قال
جابر كما في الصحيحين وهم الف فاقسم بالله لاكلوا حتى تركوه وانحرفوا وان برمتنا لتغط اي لتفور كما
هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية للبخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لامراة جابر كلي
هذا واهدي فان الناس اصابتهم مجاعة واخبار الشاة المسمومة له صلى الله عليه وسلم
بانها مسمومة وقد صح في البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يوكل وغير ذلك
عطف على قوله انشقاق القمر اي وكغير ذلك من المعجزات مما الف وذكر فيه بالتفسير ومن اجمع ما صنف فيه
كتاب دلائل النبوة للحافظ ابي بكر البيهقي وهذا النوع احد ما عقد له في كتاب الشفا باب وقد
تضمن الباب المعقود له ثلثين فصلا وفي غيره من الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها
من مطولات كتب الحديث ابواب مفردة لذلك ولو اراد في كل منها من الخوارق ما كان خبر واحد لا
يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق على يديه متواتر بلا شك وقول السهيلي في بعض عزوه

Copyright © King Saud University

في اعجاز القرآن

للخوارق انه علامة للنبوة لا معجزة اي لا تسمى بذلك بناء على عدم اقترانها لدعوى النبوة
بنسبة الكل اي بنسبة علو الات التمور الموز ربته يشار اليه بما اشار الى التبعيد فانه صلى الله عليه
وسلم لما ادعى النبوة انحصر عنده ذلك فهو منحصر عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها اي الدعوى
الى ان توفاه الله تعالى وكانه في كل ساعة اي في كل وقت يستانفها اي الدعوى فكلما وقع له من
الخوارق كان معجزة لاقترانها بدعوى النبوة حكما وكانه يتوقف في كل ساعة اي كل وقت انا رسول
الله اليكم الخلق فكانه يتوقف كل وقت دفع فيه خارق العادة هذا دليل صدق فهذا اتم الكلام في الامر
الثالث واما الاول وهو القرآن فهو المعجزة العقلية اي التي يهتدي الى اعجازها العقول لكان
عارف بطرق البلاغة او كانت البلاغة له سليقة ومع كون المعجزة معقولة فهو منقول ايضا عمن
قصد المعارضة من سموله نفسه ذلك فوقع في العجز مع كونه من فرسان البلاغة وممن له قدم فيها فصح
به نفسه عند ما احسه كلا يخفى على من له بالتواريخ البالية خبرة فان المعجزة ولذا كون القرآن معجزا
وصوله باقيا على طول الزمان الذي يخرق ذلك عن سائر الخوارق فان من اوصافه انه الذي على كل
بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته وبجزالته يقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة اسلوبه
هو انه يخالف المعهود من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون
والمطالع على مثل يا ايها الناس يا ايها الذين الخاقة ما الحاقة ثم يتساءلون واما البلاغة فقد بلغ
فيه الى الخارج عن طوق البشر وان امكن بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في
شرح المقاصد وان عدد ايات تحدى بثلث من تساهي وكما وصف بالبلاغة من وصف بالفصاحة
لاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اعطاه حاله الابالاة ولين اي وليس اعجازه بالجزالة وغرابة الاسلوب
فقط دون البلاغة كقول القاضي ابي بكر الطيب الباقلاني ولا اعجازه بالصرف في صرفهم للتحدي
عن التوجه للمعارضة وسلبهم القدرة على مثله وبلاغته قصد ذلك خلافا للمرتضى من الشيعة
وغيره كالنظام وكثير من المعتزلة اي واما ما لكن ما ذكرنا بان كان ما ذكروه من ان اعجازه بالصرف
كان الانسب حينئذ توهم ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان اظهر
في خرق العادة به فان القول بالصرف يأتي في المنقول عمن كان يسمع من البلغاء من اعجابهم ببلاغته
وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم اياه بما يطول ذكره وقد نص صاحب الشفا
بعض ذكره واما الامر الثاني وهو خلقه صلى الله عليه وسلم فاي فهو ما اشتمل عليه من الاداب الكريمة والاخلاق والآم
الشريفة التي لو انفق العقلاء المتفقون في تهذيب النفس على ان ينفق لهم مثلها في التهذيب كذا اي

ط

كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هي ما ورد من صفاته الشريفة بالاسانيد الصحيحة
التي هي في كل منها اخبار احاد متعددة يفيد مجموعها التواتر القدر المشترك بينهما وهو ثبوت
ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم كالحلم وهو كما في الشفاء حالة توقير وثبات عند الاسباب المحركات
ومن تمام التواضع منه صلى الله عليه وسلم للضعفاء بمد رحمته وعلم انقياد الخلق له والصبر وهو
حبس النفس عند حصول ما تكره والعفو وهو ترك المؤاخذة بالذنب مع الاقتدار وقيل هو الميل
الى متعلق بالعفو ومقابلة السيئة بالحسنة والجود وقد تقدم تفسيره وفي صحيح البخاري عن ابن
عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم اجود الناس بالخير وكان اجود ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن
جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال لا وعلم الزهد في الدنيا وشدة الخوف من الله تعالى
حتى انه يغشى عليه اي ذكر الخوف والتذلل اذا عصفت الريح ونحوه اي نحو وقت عصف الريح من
الاوقات التي تحصل فيها حوادث سماوية من الكسوف وغيره او نحو ما ذكر من عده الاخلاق الشريفة
كالوفاء بالوعد واداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما يستظهر به هذا الشكل فقد كان صلى الله عليه وسلم
اعلى الخلق مقاما في كل منها ودوام فكره كما وصفه بذلك ابن ابي هالة فيما اورده القاضي ابو الفضل
عياض في الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصل الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن
اراد تقرير شيء عند ربه انه اذعن له الاوصاف الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء وما
في معناه من التواليف وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة بل اكثر ففي صحيح البخاري عن
ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم
اكثر من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها
الناس توبوا الى الله فاني اتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى ابو داود والترمذي وصححه ابن حبان
عن ابن عمر رضي الله عنهما قال ان كنا لنعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة رب
اغفر لي وتب علي انك انت التواب الرحيم وما كانت التوبة والاستغفار بمقتضيان الذنب وهو صلى الله
عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله
انه صلى الله عليه وسلم انما توبته الرجوع الى مولاه فيما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما يرتقي
اليه من المقامات الالهية فانه عليه افضل الصلاة والسلام كلما ازداد من جلال الله وكبريائه قدر كان
مرتقيا لذلك فكان في الحال مستقصرا لما قبله اي للحال الذي هو فيه من القيام بشكره تعالى على
تلك الانعامات العظيمة وطاقته فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر

وقوله والنزاهة بالجر عطف على الحلم وكذا المعطوفات بعده فمن ادعى في الشريعة النزاهة عن هوى النفس
اي ميلها الى المشتبهات نية وعن حظوظها الشهوات ذكر النزاهة بانه مما لا يقع الا على الشهوات عليه
موقوفه الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى انه صلى الله عليه وسلم ما انتقم لنفسه قط الا ان تنتهك
حرم الله تعالى جمع حرمة اي الامور التي ثبتت لها الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار ايسرهما
اي اخفهما وما صدر منه التخيير وان كان الاختيار صلى الله عليه وسلم الشيء الاخر قد روى مالك عن الشيخ
باسناده من الموطا رواية يحيى بن يحيى الى عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم
في امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان ابعد الناس منه وما انتقم رسول
الله صلى الله عليه وسلم لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها وهو في الصحيحين وسنن
ابي داود بمعناه وبخاري الفاظه عليه وسلم مستمر ابي مطلقة قطعها ما لم تكن حرمة من محارم الله تعالى
وهو عند مسلم وابي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط بيده ولا خادما ولا
امراة الا ان يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك شيء من محارم
الله فينتقم لله وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه حظ النفس
والحديث واصله التسمية المتكلم اذ من رآه حال كونه ذكر ازاى طالب الحق لم يحتج عن مشاهدة
وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته اي كلامه لان المتكلم يبلغ بالكلام
او يصدر منه منكرا وصما سريرته لهاد الرتاد الحق فاهو له اذ رايت وجهه عرفت انه ليس بوجه
كذاب والرتاد الحق هو الطالب والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد اخرج الترمذي وابن
ماجه وغيرهما باسانيدهم عنه انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر
اليه فلما استبنت وجهه عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفاء عن ابي رمثة وهو بكسر الراء
وسكون الميم وفتح الثاء المثلثة التيمي رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعي ابن لي
فاريته فلما رايته قلت هذا نبي الله حقا قال المصنف على هذا المعنى وقد قلت وقصيدة ابن رواحة
اذ الحظت تحاكه منه وجها ونازلت الهوى لحجة بعض الزائرين كنت اهلا لحجة غير محجوب حجاب
لحرمان شهادات الصدق والاخلاص من طالب اي جملة ومجموع الفضائل في مثال اي في ذات متخصصة
هو دالة النزيهة قال في قصيدة اخرى قلت ايضا اي ناظما لهذا المعنى والذي فيه دعوى الزاغ
من حظوظ النفس اذ الحظت حاكه منه وجها شهادات الحق يسطع منه فخرا وفاقا يسطع فخر
يعود الخلق في حاله انه حورا الشفق اي يستمع منه منيرا حالها حظوظ النفس ما انت
ادقت

ادقت منه يوما قط طرفا يعني ان هوى النفس وحظوظها التي من شانها ان تسترق
من اتصف بشيء منها لم تنل اي لم تستول استيلاء على قدر قلامة ظفر من جنابه الشريف صلى الله
عليه وسلم وتدامر شيمه الكريمة ثم ترجع مجاذات تولى فيها ولا تستوي فيها هذا الذي
اتصف به من كرم الشيم وعظم الاخلاق كلا مع القوم بانه شيء بين قوم لا يدرون عما ولا
ادبا يرون الحق رابا يذهبون اليه ويثبتون عليه وهوان يجز بعضهم على بعض بذكر
ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار التي يفاخره والتوكل على الشيء الازدحام على اخذه
بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه ويتروت الاعجاب اي الخيلاء والكبر ايا ويتغالون فيه
اي يتغالون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه واصل المغالات من غلوة السهم وهي المسافة التي
الذي يقطعها السهم اذا رمي به اي الرماة يتسابقون اي غلوة ابعد مسافة او من الغلاء ضد الرخص
بان يتنادى على السلعة فمن يزيد فيه ويزيد الاخر فيعلا ما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه
على كل مبالغة فيها مغالبة مفقود النظير حظوظ الانفس كما قال تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه
وفي قوله مفقود النظير والاخر مبالغة في التشبيه فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى راي
استعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع انه لم يؤت اي لم ينقل عنه انه
خرج عنهم الى حبر اي عالم من اهل الكتاب يتردد اليه ليتعلم منه ولا الى حكيم من اعلمه ليتهذب
به بل استمر بين اظهرهم الى ان ظهر عظيم علم واسع وحكمة بالغة ذكر المظهر هو ذاته
الشريفة اذ هي موضع ظهور العلم والحكمة ففي الكلام شبه التجريد مع ثبوت انه صلى الله عليه وسلم
على امية لا يكتب ولا يقرا المكتوب وذلك ابهر لشانه واظهر لبرهانه واخبر صلى الله
عليه وسلم عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال امم خالية لا يطلع عليها
الا من مارس الكتب واختلف الى اوراد ينشا اليهم في ذلك الزمان بالقوم للدراسة سيما للمعرفة
في اولئك الكائنين مع اهل الكتاب معرضة احدهم اي الخلاف باليسير الكائن عنده من ذلك
فلا يسمح بتعليم شيء منه لاحد بل وقد كان اهل الكتاب كثيرا ما يسالونه الواحد او العدد منهم
عن شيء فينزل الله عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب
الكهف وهاروت وابنه واشباه ذلك ومما في التوراة والانجيل والزبور وصحف ابراهيم
وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه واخبر صلى الله عليه وسلم
عن امور مستقبلة وقعت كما اخبر مثل قوله تعالى في الروم الم غلبتهم فارس الم غلبت

Copyright © King Saud University

الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله لتدخلن المسجد
الحرام ان شاء الله امنين وقوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض الاية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم واذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم
ثبت نبوة سائر الانبياء الذين اخبر صلى الله عليه وسلم بنبوتهم من جهة
ما اخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب اصول الدين وها هو

الركن الرابع

في السمعيات اي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها
كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك على ما سيجي بعد من تراجمه واما الامامة
وما يتعلق بها فقد جرى المصنف وكثير على انه ليس من العقايد الاصلية بل من التتمات
لانها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة
سمعا وانما نظم في سلك العقايد تاسيا بالمصنفين في اصول الدين ولا يخفى ان هذا وان
تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد ان الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل
ونحو ذلك فلذا والله اعلم نظمت في سلك العقايد وادخلها بعض المصنفين في تعريفها كما
قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن مداره ايضا على عشرة اصول

الاصل الاول

في الحشر والنشر فالنشر احياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى
الجنة او النار اما الكلي اي النشر الجملة اي شريعة جاء بها نبي من جهة تمسك بها
واعتقاد حقيقتها فقد قطع بها القطع بورودها عن الله ورسوله ولا خلاف بين الشرايع
في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في شريعة من اصول
العقايد فهو كذلك في كل ملة وقد قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وقال تعالى اليس
ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وقال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال تعالى
الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه وقال تعالى ثم اليه تحشرون وقال تعالى وهو الذي
يبدو الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه اي بتقدير تعينه القدرة بقدرتكم الحادثة التي
تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير اليه ذكر قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع مقدوراته
تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفة القديمة سواء لا يتصور فيها تفاوت بالاهونية و
ذكر الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله كثير كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها

الذي

الركن الرابع في السمعيات

الاول في الحشر والنشر

الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله
تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى يوم
تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى
غير ذلك من الايات وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة تكرره في
الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة مما علم بالضرورة من الدين فلا يتوقف على تقرر
الاجماع على كفر من انكرهما اي الحشر والنشر جوازا او وقوعا اي انكر جوازهما في عقيدته او
انكر وقوعهما وان جوزه وقد انكرهما معا الفلاسفة لانهم يزعمون انه لا معاد الا الروحاني لا
الجسماني وهذا الانكار هو احد الامور التي كفروا بها وان لم يجمع على الاكفار بجحد كل ما هي كما
ستعرفه في الخاتمة بل قد وقع بين ائمتنا خلاف في تكفير الفرق المخالفة لما عليه اهل السنة كالمعتزلة
وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم واوجبه المعتزلة اي قالوا بوجوب الحشر والنشر عقلا بناء منهم
على ايجابهم على الله تعالى ثواب المطيع اي اثابته وعقاب العاصي اي معاقبته وعندنا وجوب
وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر لاخباره تعالى به فقط في كتبه وعلى السنة رسله لا لايجاب
العقل وقوعه ولا يجب عندنا على الله شي فلذلك يجوز العفو عمن مات مصرا على الكبائر بشفاعة
النبي صلى الله عليه وسلم او دونها بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وروي انه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكباير من امتي اخرجه
ابو داود والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني وروى احمد باسناد جيد انه صلى الله عليه وسلم
قال شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا الله مخلصا وان محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه
وقلبه لسانه وعندهم اي المعتزلة لا اثر للشفاعة الا في زيادة الثواب للمطيع اي لا يجوز لهم
الوجوب الذي ذكرناه عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية واثابة من مات
على الطاعة بحسب طاعته والخلاف في عدم العفو عن الكفر اي الخلود فيه لنا فلا يجوز وقوعه
سمعا عندنا اي من جهة دلالة السمع قال تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين اي لو شفعوا
لكن لا يقع ذلك اي لانهم بالشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز
العفو عن الكفر عقلا اي من جهة دلالة العقل عندهم اي المعتزلة على ما زعم ابو منصور الماتريدي من
الحنفية بناء منهم على ان العفو عنه اي عن الكفر مخالف للحكمة على ما صنفوا قالوا قضية الحكمة
التفرقة بين المسي والمحسن وفي جواز العفو عن المسي تسوية بينهما فيمتنع العفو عقلا عنه

يوم يحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى

مطلب
يجوز العفو عمن مات مصرا على الكبائر بشفاعة او دونها

تعالى في غير العقوبة بل وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف
قضية الحكمة كما اشعر به كلامه في الاصل الرابع من اصول الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب
اليه تعالى فظاهر منعه وقد اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون
قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز ان تكون التفرقة بوجه اخر غير دوام تعذيب المطيع مع ما له
النعيم دون تعذيب بالنار ويشفع الانبيا عليهم الصلاة والسلام والصلحاء من الشهداء وغيرهم
للاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث ابي سعيد في الصحيحين ان ناسا قالوا يا رسول
الله هل نرى ربنا يوم القيمة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملايكة وشفع
النبيون وشفع المومنون ولم يبق الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا عند
الترمذي وحسنه ان من امتي من يشفع للفيام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين حتى
عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من
امتي اكثر من بني تميم وقد اختلفوا في كيفية الاعادة بعد الموت ومصير البدن ترابا فذهبت
طايفة من الكرامية اتباع محمد بن كرام بتشديد الراء وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزاء التي
منها تاليف البدن لا تنعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا وتزول
منها الحيوة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه ويولفها على النهج الاول
كما كانت واصل النهج سلوك الطريق ويطلق ويراد به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه
ما قاله هولاء ان الاجزاء المتفرقة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها
لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول
قدرته لكل الممكنات وصحة القبول على التواتر والنفي من النقل يوجب صحة الوقوع وجوازه
قطعا وهو المطلوب وهولاء ينكرون اعادة المعدوم والحق انها اي الجواهر التي منها تاليف
البدن تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب ثم تعاد
بعينه بعد عدمها واعتقد بذلك لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يبلى الا عجب الذنب
والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها في الصحيحين ليس من الانسان شي الا يبلى
الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيمة وفي رواية لمسلم ولابي داود والنسائي
كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي اخرى لمسلم ايضا ان في
الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اي عظم هو يا رسول الله قال

عجب

ويشفع الانبيا والصلحا

اختلف في كيفية الاعادة بعد الموت

٥٩

عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشاون
وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة هو اسفل الصلب عند راس العصعص يشبه
في المحل اصل الذنب من ذوات الاربع وهذه الادلة عند المحققين ظنية يعني مسالة ان الاعادة
هل هي جمع الجواهر المتفرقة المختلطة او ايجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الاسلام
في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال فان قيل افتعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان
جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في
الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية قال المصنف
والحق اي في المسالة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتاليف
من الاجزا الا ان الحكم بانه اي الشان انما يكون الوجه الذي يقع عليه الاعادة كذا اي اعادة المعدوم
بعينه او كذا اي جمع ما تفرق اي انما يكون على احد الوجهين على التعيين دون الاخر تحكم اي تحكما
خلافه لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين مع شمول القدرة الالهية لكل
الممكنات فكل من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق ممكن اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر
كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فاشار اليه بقوله والاعادة احداث كالابداع الاول اي
الايجاد من عدم لم يسبقه وجود وغاية طريان العدم على المبدع اولا بتغييره كانه لم يحدث
وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاده من عدمه الاصلي فكذا اي كتعلقها بايجاده من عدمه
الاصلي تتعلق بايجاده من عدمه الطاري كما نبه عليه قوله تعالى كما بداكم تعودون وقوله تعالى
وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثاني ليس ممتنع الذات ولا لشي من لوازم ذاته والا لم يقع
ابتداء وكذلك الوجود التاخر لان مقتضى ذات الشي او لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الازمنة
فلا يكون ممتنعا في وقت ممكنا في وقت واذا لم يمتنع لذاته ولا شبهة في انتفاء وجوبه
فيكون ممكنا وهو المطلوب ومعنى الاعادة ان الوجود ثانيا هو الموجود اولا لا ان الوجود ثانيا
مثله اي مثل الاول بل هو الموجود اولا وجد بعد فنا عينه وجودا ثانيا وهذا اي القول
بان الموجود اولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله اي لا ما ذهبنا اليه لان وجود عينه اولا انما
كان على وفق تعلق العلم به اي بوجوده والعلم بها اي الموجودات ايضا بعد وجودها وعدم
عينها ثابتة في العلم حال كونه متعلقا في الازل بايجادها وقت وجودها اذ المعدومات التي
برزت للوجود على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات التي علم

اعادها وجدت صح

ما تفرق

Copyright © King Saud University

العدم اي انعدمت علي حسب تعلق العلم واذا وجدت ثانيا فهو بحسب تعلق العلم في الازل بايجادها
قال المحشي رحمه الله وعندي انه جرى على قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم ونزل هذا فيه علي
هذا المعني الثبوت ثم الترتيب النفي ادبيعدمن العقلاء ذوي الخصومة في الاولي النظام ولا معني له
ولا وجه فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت فان المعدوم الموجود في ذاته المخصوص فاذا كل
ذلك انه يعاد وقولهم المعدوم ثابت اذا لم يجري علي ما قاله المحشي لا يحصل منه معني ولا يخفي
انه هم جاهلية اذ ليس الثبوت عندهم الا الوجود والتحقق وقولهم في المعدوم موجود كان كلاما
متناقضا لا يصدر منهم ثم قال ثم علي ما اولته علي المحشي يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم
وكذا اي وكما اتفقوا بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم علي ما ذكر لا جرم تقول
من الاقوال التي اختلف فيها الذاهبون بصحة الفناء علي الجواهر فلا جرم بان يعدمنا اي افناء
الجواهر بالكلية اي لا بجزء منه بالكلية كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة اوان افناء الجواهر
بواسطة احداث ضد له هو الفناء الواحد للكل اي لكل اجزاء البدن كما قاله ابن الاخشيد من
المعتزلة فانه ذهب الي ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا
احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها او ان افناء الجوهر بواسطة احداث اضداد
متعددة بعدد كل جسم من اجزاء الجسم وهي الجواهر التي تتالف منها الجسم فلكل جوهر فناء ثم ذلك
الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني كما ذهب اليه ابن شبيب منهم ايضا او ان لا افناء
بنفي اي بسبب نفي شرط هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر فاذا لم يخلقه
انتفي الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة بل الكل اي كل هذه الاقوال
في حيز الجواز والحكم باحدها عينا لا يقوي فيه موجب اي دليل يوجب القول به غير ان لا تقول
بخلق الافنا اي بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفنا هو خلق فنا واحد لا في محل
فتنتفي به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وفي تعبير المحشي بخلق
الافنا تسامح ونحوه اي ولا تقول بنحو هذا القول من اقوال النظام بطلانها كقول ابي علي
الجبائي واتباعه بانه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل يقتضي الجوهر وقول النظام ان
الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتي لم يخلق فني وكذا يجوز كون المحشي جسما فقط
بناء علي القول بان الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد اي كسريان ماء الورد في الورد
والنار في الفحم فالمراد وهو كلا من الروح والبدن جسم فمعاد الا الجسم وارد في قوله
او روحانيا بمعني او اي ويجوز كون المحشي روحانيا جسمانيا بناء علي القول بانه

اي الروح

اي الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق به تعلق التدبير والتصرف لانها
بفناء البدن يرجع الي البدن اي الي تعلقها به اي كما كانت متعلقة به من الابتداء فالمعاد
شيئان جسم وروح تعاد اليه وهي ليست بجسم وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة فالفرق
بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام الرازي في نهاية العقول ان التناسخية يقولون
بقدم الارواح وردها الي ابدانها في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار ونحن
القايلين بالمعاد الروحاني نقول بحدوث الارواح وردها الي الابدان لا في هذا العالم
بل في الاخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرتفع بانتفاده اصلا من اصول الدين بل ربما
يؤيده انتهي ملخصا واكثر المتكلمين علي الاول وهو ان الروح جسم لطيف وسيجيء تحقيقه في قوله
تعالى فادخلي في عبادي والمجرد ينافيه اي ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في ابدانهم
لان المجرد لا يكون داخلا في البدن لا بكونه جزءا منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة
عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو ذات مطلق فلا يقبل الاشارة الحسية وانما يتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير الملك امور اقليمه وليس حالا فيه وكذا ما ورد في
الحديث من ان ارواح بعض المؤمنين في اجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتاوي الي قناديل
معلقة تحت العرش وارواح الكفار في اجواف طيور سود في سجين كما ذكر ينافي التجرد كما
مر والوارد في ارواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال سالنا عبد الله
يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الاية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم يرزقون فقال اما انا قد سالنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ارواحهم في اجواف طير خضر لها قناديل معلقة تحت العرش تسرح من الجنة
حيث شاءت ثم تاوي الي تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ارواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة
او شجر الجنة وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد في ارواح الكفار لم نظفر به
حين هذه الكتابة بتخريجه واقرب ما وجدته في ذلك ما اخرجه ابن منده عن ام كبشة بنت
المعرور قالت دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسالناه عن هذه الروح فقال ان ارواح
المؤمنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاكل من ثمرها وتشرب من مياهها وتاوي
الي قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا وان

Copyright © King Saud University

ارواح الكفار في حواصل طير سود تاكل من النار وتشرب من النار وتاوي الى جحر في النار
يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقي وابن ابي شيبة من
طريق ابن عباس عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى فيها طير خضر ترتقي فيها ارواح الشهدا
تسرح في الجنة وان ارواح ال فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح وان ارواح اطفال
المسلمين في عصافير في الجنة واخرج هناد بن السري في الزهد عن هذيل هو ابن شرحبيل قال ان
ارواح ال فرعون في اجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها الحديث وكم
وهو من التابعين فلو تمهما هذا حكم الرفع لان مثله لا يقال من جهة الراي ويقوم مقام هذه الا
حاديث في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان ملك الموت يعرج بها بعد
قبضها وما في مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من ان ارواح الكفار ينتهي
بها الى السماء فلا يفتح لها وان روحه تطرح طرحا ومن اهل السنة جماعة على الظاهر الثاني وهو
ان النفس روحاني جسماني كالغزالي حجة الاسلام والامام ابي منصور الماتريدي وغيرهما كالراغب
والحليمي ولهم ايضا ظواهر تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قطع فيها واعلم ان صاحب شرح المقاصد
قال قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى
الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد
افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر ثم
قال عقب ذلك في شرح المقاصد نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى معنى
ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم
بعينه انتهى كلام شرح المقاصد واعلم ان كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في ان المعاد هو الاول
فانه قال بعد ان ذكر ذلك فان قيل فبم يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين
الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم
في الازل انقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل الى
انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة ان يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له وجود
ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسئلة في
كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير
بقاء

٦١

بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك
البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب صنف
لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق لكنهم لما قدروا ان الانسان هو هو باعتبار نفسه
وان اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلة له الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس
وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان انتهى كلام الاقتصاد
وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف هنا حقيقة الروح عرف
الحياة الحادثة لتظهر مغايرتها للروح فقال والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح
بالبدن عادة اي بحسب ما اجرى الله تعالى به عادته فاذا فارقت الروح البدن فارقته الحياة
ايضا وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على ان اعتدال المزاج ووجود البنية اي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة والروح الحيواني وقد عرفوه بانه جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري في البدن في عروق نابتة من القلب تسمى
بالشرايين ليس شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة

الاصل الثاني والثالث
السؤال وعذاب القبر

الاصل الثاني والاصل الثالث سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه وردت بهما الاخبار
اي بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بالفاظ مختلفة وتعددت طرقها تعددا افاد
بمجموعها التواتر المعنوي وان لم يبلغ احادها حد التواتر فمنها في الصحيح اي صحيح البخاري بل في
الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر من بوله
وقوله وما يعذبان في كبير اي عندهما وقوله بلى اي انه كبير عند الله ومنها في الصحيح ايضا بل في
الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها استعاذته صلى الله عليه وسلم من عذاب القبر وفي
الصحيحين وغيرهما ايضا ان قوله يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من
ربك فيقول ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه حتى انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان
فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله
فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا
واما الكافر او المنافق فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت

ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله
ولا تليت اصله تلوت حولت الواو ياء للمزاوجة دريت اي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل
معناه لا اتبعت الناس من تلا فلان فلانا اذا اتبعه وقيل معناه غير ذلك وفي رواية الترمذي
يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي وغيره انه منكر ونكير واحاديث السؤال
في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من
الصحابة وقال تعالى حكاية عن الكفار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الثانية
اي الموتة الثانية منهما هي الموتة التي بعد السؤال على احد القولين في تفسير الاية وقال تعالى
وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الاية وفي الصحيحين من حديث
ابن عمر ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة
وان كان من اهل النار فمن اهل النار يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم القيمة ولكن من
السؤال في القبر وعذابه ونعيمه امر ممكن وردت به الاخبار المتواترة التي يجب التصديق به وقد
عمل المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري المعتزلة
بان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن ليفهم الخطاب ويرد الجواب ويدرك اللذة والالم وذلك
منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه انا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة
لجميع البدن وغاية ما يقتضي اعادة الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب وان الانسان
قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء باطن منه واحيانا جزء يفهم الخطاب ويجري على
مقدور عليه وامور البرزخ لا تقاس بامور الدنيا ولا يرد بهذا التقرير ولا نام بمعنى ميح اي
دمع التقرير سعد قوله فان قال انه لا تخلق فيه اي في الميت قدرة ولا فعل اختياري ويشهد
معناه هنا نظير نفذه انه يكون يجيب المتكلم دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور
منقول ونشرح للقواعد عن اهل الحق واستشكله مصنفه جواب المتكلمين ولم يبال المصنف بنسبته
الى اهل الحق فبين انه بعيد ثم اشار الاعتراضات للمنكرين ودفعها فاشار الى التمسكات بقوله
ومما يستحيل به ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه من جهة ان اللذة والالم والتكلم كل منها
فرع الحياة والعلم والقدرة والحياة لا بنية اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج ومن جهة
كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالا ولا مسائلة ومنهم من اي يلقى على محرق فيصير رمادا وتذروه
الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله واشار الى دفعها بقوله مجرد استبعاد الخلاف والمعتاد وهو

لا ينفي

قوله ويشهد كلمة اريد بها نقلها مبتدا او خبرا وقوله معناه مبتدا ثان وقوله بنظيره بعد خبر جملة صغرى المبتدا الثاني

٢٦

اي الم

لا ينفي الامكان فان ذلك الامر الذي يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه
ممكن اذ لا يشترط في الحياة البنية كما قدمناه ولو سلم اشتراطها جاز ان يحفظ الله
تعالى من الاجزاء ما يتاتى به الادراك بان يصح بنيته وان كان الميت في بطون السباع
وقعور البحار وغاية ما في الباب انه يكون بطن السبع ونحوه قبر له ولا يمتنع ان لا
يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره وتنعم ذلك يدرك من الالام
واللذات ما يحس تاثيره عند يقظته كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منام وخروج
مني من جماع رآه في منامه وقد كان نبينا عليه الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل ويشاهده
ومن في ذلك الحال من حوله من الصحابة او من هو مزاحمه في مكانه كما بيناه اذ كانت معه لا
واحد لا شعور له بذلك فانكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي الى انكار ما ذكر
من مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم جبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره
كفر والحاد في الدين فهذا اي ما ذكرناه من سؤال الملكين وغيره ولا يرد ايضا انه لم يشاهد
ذلك على ما قلنا انه لا ادراك ولا اسماع عندنا بمعنى اهل الحق الا بخلق الله تعالى ولو لم
يخلقه بعض الناس لا يكون له كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وبعد
اتفاق اهل الحق على اعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة الى الجسد الميت تردد كثير
من الاشاعرة والحنفية في اعادة الروح اليه ايضا فتوقفوا لانه لا يلزم من الروح للحياة الا في العادة
فقالوا لا تلازم بينهما عقلا وقالوا انه قد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما
يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية القائلين بالتوقف الجسماني من
قال بانه توضع فيه الروح بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم واما قول من قال انه اذا
صار ترابا تكون الروح متصلة بترابه فيتالم الروح والتراب جميعا فهذا القول منه يحتمل قوله
بالنفس اي يحتمل ان يكون قائلا بتجرد الروح وحينئذ يثبتها اي وان يكون قائلا بانها جسم
لطيف سار في البدن كما مر وقد ذكر ابن الهمام اي من الحنفية كلام الماتريدي بانه من قول بتجرده
اي الروح لكنه اي الماتريدي نقل ان انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله كيف
يوجع اللحم ولم يكن فيه الروح فقال كما يوجع سنك وان لم تكن فيه الروح قال واخبر
ان السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان الروح متصلا
بجسده يتوجع الجسد وان لم تكن الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لو صح عليه ظاهره

Copyright © King Saud University

الانبيا واطفال المومنين لا يسالون

ولا يخفى ان مراده بالتراب اجزاوه اي اجزاء الجسد المصغار فانه يكفي اتصال الروح بما
يحصل به ادراك الالم واللذة منها لا بكلها اومنعم اي ومن الحنفية من اوجب التصديق بذلك
اي بعذاب القبر ونعيمه ومنع من الاشتغال بالكيفية اي بكيفية عود الروح والادراك بل فوض
هو التفويض اي تفويض علم كيفية ذلك الى الخالق جل وعز كما هو شان السلف رضي الله عنهم
في تفويض علم ما يشكل ظاهره اليه سبحانه وتعالى ولا يخفى ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام
لا يسالون في قبورهم ولا اطفال المومنين اما الانبيا فلانه قد ورد ان بعض صالحي الامة
يامن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما بال
المومنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة وكمن رابط
يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وان
مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله واجرى عليه رزقه وامن من الفتان واذا ثبت ذلك
لبعض الامة فالانبيا عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة
العظمى ومع عصمتهم اولى بذلك واما اطفال المومنين فلانهم مومنون غير مطالبين وقد اختلف
في سوال اطفال المشركين وفي دخولهم هل يدخلون الجنة او النار فتردد فيهم ابو حنيفة وغيره
فلم يحكموا في حكمهم بسوال ولا بعدمه ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد وردت فيهم
اخبار متعارضة بحسب الظاهر منها انه صلى الله عليه وسلم سيل عن اطفال المشركين فقال
الله اذ خلقهم اعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فا
بواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث ومنها انه صلى الله عليه وسلم سيل عن المشركين
يبيتون فيصاب من ذراريهم والاطفال فقال هم منهم او قال هم من ابائهم والجميع في الصحيح
ولتعارضها اختار التوقف في السبيل اي الطريق الذي ينبغي ان يسلك في حكمهم تفويض علم
امرهم الى الله تعالى لان معرفة احوالهم في الاخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل
قطعي وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا عن القاسم بن محمد
وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد نقل ابو البركات النسفي في الكافي رواية
التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال المشركين في المشية لظاهر
الحديث الصحيح الله اعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر
انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة

وحديث

بلغ مقابلة

الاصل الرابع في الميزان والحوض والكوثر

وحديث روية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج وحوله اولاد الناس وقال محمد بن الحسن
اعلم بصيغة المضارع ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب وهو من الامام محمد النووي في اطفال
المشركين اقوال اخر ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق **الاصل الرابع**
الميزان وهو حق اي ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به
قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقال تعالى والوزن يوميذ
الحق فمن ثقلت موازينه فاوليك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاوليك الذين خسروا انفسهم
في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين الايتين جمع ميزان او جمع موزون جرى صاحب
الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الاول واما الموازين في قوله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان
كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانه وقد اسند اللالكائي في كتاب السنة عن
سلمان الفارسي رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في احدهما السموات والارض
ومن فيهن لوسعته واسند عن الحسن البصري انه قال في الميزان له لسان وكفتان وفي حديث
البطاقة والسجلات اثبات الكفتين ايضا فوضعت السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت
السجلات وثقلت البطاقة رواه الترمذي والحاكم وورد اثبات الكفتين في غير ما حديث
وقد انكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت
وتلاشت قالوا بل المراد منه العدل الثابت في كل شي وقد اسند الطبري عن مجاهد قال العدل
هو مثل كما يجوز الوزن يجوز الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بان الموزون صحايف الاعمال
فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض
اجساما فيجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية واقتصر المصنف حجة
الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة
ايضا على ان الوزن ليس بحسب مقدار الحجم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل
مكلف فيه التردد والراجح انه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي
والاقدام وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد ان لا يوزن عمل من لم يصدر
منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته على رؤس الاشهاد وان لا يوزن عمل من لم يسلم حسنة اصلا

بجزئيه وفضيحة على رؤوس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كبيرهما اعظم اعتنا بالحسنات
وجزاء مثل السيئات كما استاني الاشارة اليه في قوله تعالى فبما ونبه للمسوعلي وجه الوزن بقوله
ووجهه اي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال انه تعالى يخلق في صحايف الاعمال ثقلا بحسب
درجاتها عنده تعالى وعبارة حجة الاسلام في عقايده يحدث في صحايف الاعمال وزنا الى
اخره وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان يخلق الله تعالى فيها ميلا بقدر
رتبة الطاعات وهو على مايشاء قدير انتهى وهي مصرحة بان الذي يخلق ميل في الكفة وهو
لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وبكل يخلق مايشاء سبحانه
وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل اي فايدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب
لفعل الله تعالى فايدة لا يسال عما يفعل وهم يسالون وقد قدمنا على هذا اي في امر من كلامه
قال ثم اي بعد فان تكون الفايدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزي بعمله
بالعدل او متجاوز عنه بالتفضل وقد لخص هذا الكلام في العقيدة القدسية وتبعه المصنف بقوله
حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب وقوله حتى غاية لقوله يحدث
في صحايف الاعمال نقلا الى اخره وقال بعض المتاخرين لا يبعد ان يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب
ارباب الكمال وفضايح ارباب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في سرورا ولئك وخزي هولاء فايدة
روى ابو القاسم اللالكائي عن حذيفة موقوفا ان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام
ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة يرده الاخيار
ويذاد عنه اي يرد عنه الاشرار ورد وردت به الاخبار الصحاح التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي
وهو قوله اي قبول ما ورد فيه والايمان به من الاخبار الصحاح حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماوه ابيض من اللبن وريحه
اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السما من يشرب منه لا يظما ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية
لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سوا وماوه ابيض من الورق اي الفضة وحديث انس عندهما ايضا
ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعا والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية
لمسلم من حديث ابي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة وفي رواية لهما من حديث ابن عمر
ما بين جنبيه كما بين جربا واذرح قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال
وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجربا بجيم مفتوحة فرا مهملة فموحدة بعدها

مرة

مرة واذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فرا مهملة مفتوحة فحا مهملة والحديث
فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من روايات جماعات من الصحابة وههنا تنبيهات
احدها ان الاحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما ترى وجمع بينهما بانه ليس القصد
تقديرا وتحديدا انما القصد الاعلام بسعة الحوض جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه
صلى الله عليه وسلم وصفه بذكر نحو ما في وصفه لكل قوم بما يعرفونه من مسافة بعيدة وتمثيل
من تقدير المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه
والله اعلم الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطا من المفسرين ويمكن
ان يستدل له بحديث الصحيحين عن انس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا اذ اغفي
اغفاة ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال نزلت علي انفا سورة فقرا
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر ثم قال
تدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي عز وجل عليه خير
كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيامة انيته عدد نجوم السما الحديث ووجه التحرير
الاستدلال انه جعل قوله هو حوض عايدا الى النهر والظاهر انه خبر من الخير الكثير وان
ذلك الخير الكثير هو الحوض فهي رواية في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة ولفظ البخاري
بينما انا اسير في الجنة اذا انا بنهر حافتاه قباب الدر المجوف قلت ما هذا يا جبريل
قال هذا الكوثر الذي اعطاك ربك فاذا طيبه او طينه مسك اذفر شك هدبة احد
رواته وفي الحديث السابق انه وغيره تصريح بذلك وفي الكوثر قول ثالث مال اليه
ابن عطية وغيره من المفسرين وهو ان الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي اوتيه صلى
الله عليه وسلم من النبوة والحكمة وساير ما اوتيه من خصال الشرف وقد ورد في
صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في الكوثر هو
الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه قال ابو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا
يزعمون انه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي اعطاه
الله اياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوض ان النهر يمد الحوض ويكون ماؤه منه
ففي رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يغت
فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والاخرى ورق يعني بالعين المهملة والغين

ح الكوثر

في المسجد

٦٤

الصراط

بجيم ففتناة فوقية يجت بالضم اذا جرى جريا متتابعا له صوت ويقال اذا اندفق تدفقا
متتابعا

الأصل الخامس

الصراط وهو جسر ممدود على متن النار اي ظهرها
ادق من الشعر واحد من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد
في الصحيح في حديث طويل عن ابي هريرة ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم وفي الصحيحين
في حديث طويل عن ابي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه ادق من الشعر واحد من السيف
في مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال من قبل
الراي فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع
الميزان يوم القيمة فلو وزن فيه السموات والارض لوسعت فتقول الملائكة يا رب لمن يزن
هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع
الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبراني من حديث ابن مسعود
موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف
الصراط بانه دحض مزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزلق والمزلة هو المكان الذي
لا تثبت عليه القدم الا زلت يرده كل الخلائق وورود الصراط هو ورود النار لكل احد المذكور
في قوله تعالى وان منكم الا واردها بذلك فسر الاية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى
ثم ننجي الذين اتقوا اي فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم
الورود بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن الورود سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا
وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار او قال لجهنم ضجيجا من بردهم ثم ينجي الله الذين
اتقوا ويذر الظالمين رواه احمد وابن ابي شيبة وعبد ابن حميد وابو يعلى والنسائي في الكنى
والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في اسناد احمد رواته ثقات وفي
اسناد البيهقي انه حسن وقد وردت به اي بالصراط الاخبار كثيرا وقدمنا بعضها قال
تعالى خطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله
فاهدوهم الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعبد الجبار والجبائي وابنه
في احد الروايتين عنه وغيرهم ويحملون الاية على طريق جهنم وانكارهم اياه لما فيه
من تعذيب الصلحاء وحال انه لا عذاب عليهم فلهم جواب عن ذلك هو ان وضع الصراط على

[illegible]

الصفة المذكورة وورود الخلائق اياه امر ممكن وارد على وجه الصحة في الاخبار التي قدمنا
بعضها فوجب قبوله لانه رد ما صح وروده بالسنة به وقوله وهذا لان القادر الى آخره جواب
سؤال هو ان يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكر ثم ادق من الشعر واحد من السيف والجواب
هو ان القادر على ان يسير الطير في الهوى قادر على ان يسير الانسان على الصراط بل هو سبحانه
قادر على ان يخلق للانسان قدرة المشي في الهوى ولا يخلق فيه ذاته هويا الى اسفل ولا في
الهوى انحرافا وليس المشي على الصراط باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه الصلاة والسلام
لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه كيف يمشي على وجهه والحديث في الصحيحين عن انس ولفظه
ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيمة قال اليس الذي امشاه على رجليه
ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا قادرا على ان يمشيه على وجهه يوم القيامة فيمر ناس
عليه اي على الصراط كالبرق وناس كالريح وناس كالجواد واخرون يسقطون في النار على ما ورد
في الصحاح من الاخبار وسيما في الصحيحين وغيرهما عن ابي سعيد الخدري في حديث فيه الجسر
ثم يضرب الجسر على جهنم الى ان قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل
والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم

الأصل السادس

الجنة والنار مخلوقتان الان وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كابي علي الجبائي وابي
الحسين البصري وبشر بن المعتمر وقال بعض المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار واخرين انما تخلقان
يوم القيمة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
لما تقرر من بطلان القول بتعليل افعاله تعالى بالفوائد لانه لا يسأل عما يفعل سبحانه قالوا ولانهما لو
خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص
الشاهدة ببقاء اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك المذكورة جمعا بين
الادلة الاية المذكورة وما يدل على وجودهما الان كقوله تعالى في الجنة اعدت للمتقين وفي
النار اعدت للكافرين فان اي كثيرة ظاهرة في وجودهما الان كقصة ادم وحوى في قوله
تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما الى ان قال وطفقا يخصفان عليهما
من ورق الجنة وحمل ذلك على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبه التلاعب
او العناد لان المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموعودة
في السنة ولكثرة الجرار اي وفي كثير من الظواهر اي ظواهر كثيرة من الكتاب ومن الكتاب والسنة فيكون

الجنة والنار

اي عطفا على اطلاق من رع والاولى رفعه بالابتدا وخبره قوله الاتي تفيد رحلة لا تقاد كتبي حاشيه

Copyright © King Saud University

عن هذا من بعض اهل الحق يعني لا خروج لهما اذ خلق لهما مستقر تنبيه ذكر اي تقييد تلك الكثرة
ان الجنة هي الموعودة التي هي دار الثواب ونظيرها اي نظير تلك الكثرة الظواهر المذكورة
قطعية في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة احادها او مجموع العدد
اليسير منها لا يتجاوز الظهور فمن الظواهر قوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسوله
وقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكحديث الاسراء
وكحديث الكسوف والاجماع من الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجمعوا على فهم ذلك من الكتاب
والسنة وطريقه التتبع اي طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم
في تفسير الايات المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة
ما ذكرناه وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالنزول من الجنة
الى دار الدنيا اي الارض ولو كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا منها وقوله تعالى [illegible]
الخروج منها لا يستلزم نفيه اي نفي كونها الجنة الموعودة التي هي دار الثواب لانه اي الخروج بخارج
الهبوط ونفي الفائدة في خلق الجنة الان ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يوحده ويسبحه
بلا فترة من التوحيد والتسبيح كالحور والولدان والطير وهذا رد لقولهم المحكي عنهم فيما مر
ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه وقد ذهب بعض اهل السنة كابي حنيفة الى ان
الحور العين لا يمتن ولا يفنين ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا من
شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم تسمع الخلائق مثلها
يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه ابو نعيم في وصف الجنة من حديث ابن ابي اوفى
فهذه فائدة ترجع الى غيره تعالى على ان نفي الفائدة في عقلك ايها الزاعم ان لا فائدة في خلق
الجنة والنار الان لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامر وان لم تحط انت بها علما وهو سبحانه
لا يسأل عما يفعل

الفصل السابع في الامامة

في الامامه

وقد تقدم للمصنف اول الرسالة ان
مباحثها ليست من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه ايراده لها هنا ويبدأ المصنف
هنا بتعريفها فقال وهي اي الامامة استحقاق تصرف عام على المسلمين وقوله على المسلمين متعلق
بتصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام اذ المتعارف
ان يقال عم كذا الامر على كذا وقد عرفوا [illegible] الامامة بانها خلافة الرسول
في اقامة

في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المواقف نحوه فانه قال
هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت
النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي فان كانت الرياسة والخلافة
عند التحقيق ليست الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب اهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا
الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف
العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع يلزمها من ترتيب النبوة استحقاق النبي هذا التصرف العام
امامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت عليه اعني النبوة ونصب الامام بعد
انقراض زمن النبوة واجب على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب من جهة السمع لا من
جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وابي الحسين عقلا
وسمعا واما اصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال
فرقة منهم هو لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال غيرهم بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن
واما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل على الله
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا الا ان الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن
التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته اما عدم وجوبه
عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه من دليله
من انه لا يجب عليه تعالى شيء ومن انه لا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلانه قد تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول على امتناع خلو الوقت عن امام حتى جعلوه اهم الواجبات وبدؤوا به قبل دفن الرسول صلى
الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا هو الوجه من كلام المصنف
الذي فعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر باجماع الصحابة على مبايعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر له
ثم عثمان بالبيعة بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وانعقدت
امامته بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل لم ينص النبي صلى الله عليه وسلم على احد
وقيل نص على امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه في امامة الصلاة وعزي
هذا الى الحسن البصري وزعم بعض اصحاب الحديث انه نص على امامة ابي بكر نصا جليا وقالت
الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة علي رضي الله عنه والاكثرون وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة

Copyright © King Saud University

والخوارج على انه لو يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني لم يكن امر بها وكيف
كان يعلم بها اي يعلم من هو بعده باعلام الله تعالى اياه دون ان يؤمر بتبليغ الامة النص
على الامام بعينه اي او وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على انه علم باعلام الله تعالى انها
لابي بكر رضي الله عنه منها قوله صلى الله عليه وسلم للمراة السائلة ان لم تجديني فاتي ابا بكر في
جواب قولها حين امرها ان ترجع اليه ارايت ان جئت فلم اجدك تريد الموت وهو مخرج في صحيح
البخاري عن جبير بن مطعم قال اتت امراة النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع اليه قالت
ارايت ان جئت ولم اجدك كانها تقول الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر ومنها اي في صحيح
البخاري ايضا وفي صحيح مسلم حديث رؤياه صلى الله عليه وسلم البير والنزع منها اي
الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
أُريت كاني انزع بدلو بكرة على قليب فجاء ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا
والله يغفر له ثم جاء عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس يفري فريه حتى
روي الناس وضربوا بعطن والبكرة بسكون الكاف والقليب البير قبل ان تطوى اي يبنى
عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوة والغرب بفتح الغين المعجمة وسكون
الراء المهملة اخره موحدة الدلو العظيم والعبقري الرجل القوي الشديد ويفري فريه معناه
يعمل عمله والفري بوزن فعل تقول العرب فلان يفري الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده نقيضا لا جادة
والعطن الموضع الذي تناخ فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه في امامة
الصلاة كما سياتي وقد استدل المصنف على عدم النص بقوله واذعانهم اي واذعانهم النبي صلى الله عليه وسلم
الامامة بعده فاما ان يعلمها امراء اتفقوا الحق في نفس الامر او امراء اتفقوا على خلافه
اي الحق وكيف كان اي على اي حالة كانت من الحالين فلان المفروض على الامة متابعة غيره اي
غير ابي بكر الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي في تبليغ ذلك المفروض الى الامة
بان ينص عليه نصا منقولا على سبيل الاعلان والتشهير كما سياتي لتوفر تعلق الافتراض على الامة
على وجه العموم وما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على انه لا نص كما سياتي
ولما كان قد يقال لعلهم تعمدوا الاخفاء لم يبلغوه لانه علم انهم لا يأتمرون بامره فيه فلم يكن في
تبليغهم اياه فائدة اشار الى دفعه بان ذكر غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم
فقال ولما بلغ سيما من الكافرين للاحاد الذين علم منهم انهم لا يأتمرون ولم يكن علمه بعدم ايتمارهم
مسقطا

مسقطا عنه التبليغ فان قيل قد بلغه سرا الى واحد او اثنين ونقل سرا كذلك فقد اجاب
ما نبه عليه المصنف بقوله وتبليغ مثله سبيله الاعلان والتشهير اي تشهيره بتعدد التبليغ
وكثرة المبلغين له اشتهرا دون اختصاص الواحد والاثنين لانه اعني امر الامامة من اهم
الامور العالية الشان لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال والنساء
الصغير والكبير والدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلاء
كلمة الحق والدنياوية كدفع المتغلب وتقويم القوي الاخذ للضعيف من القوي والنكاح
الايامى والنظر في احوال اليتامى وتولية القضاة والامراء حيث ينتظم امر المعاش مع ما فيه
اي في امر الامامة من دفع ما قد يتوهم من اثارة فتنة فان قيل لعله صلى الله عليه وسلم بلغه
على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل او نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره فقد اجاب عنه
بقوله ولو وقع كذلك اي لو بلغه على وجه التشهير لاشتهر وكان سبيله ان ينقل نقل الفرائض لتوفر
الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والشهرة
فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص واذا لم يظهر اي ولكونه لم يظهر نص كذلك اي كما هو سبيل
مثله فلا نص لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لعلي اي لامامة علي رضي الله عنه بعده اي بعد
وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين ولزم من ذلك بطلان ما نقلوه يعني الشيعة من الاكاذيب
وسود دانه اوراقهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت الخليفة بعدي ونحو ذلك مما اختلقوه
نحو سلموا على علي بامرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له انت اخي ووصي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كما ضبطه صاحب المواقف وشارح المواقف الشريف
والوجه فيه ما رواه البزار عن انس مرفوعا علي يقضي ديني ولعل المراد من حديث سلمان بلفظ
يقضي ديني كذلك وانه قال فيه انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذي
قدمه حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون
فيها اذ لم يتصل عنهم لائمة الحديث المتأخرين اي المواظبين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير
مما ضعفوه وكيف يخفى في العادة ان يصح ما نقلوه احاد امر موصوفا بانه يعلمه من لم يتمرن قط
برواية حديث ولا صحبة محدث ولعل انه يخفى ما هو بهذه الصفة على علماء الحديث المهرة
جمع ماهر اي تام الحذق الذين افنوا اعمارهم في الرحلات جمع رحلة بكسر الراء اي الاسفار
البعيدة مشمرين اي باذلين جهدهم في طلبه وفي التسوي الى كل من حسبوا عنده صيانة اي قليلا

منه وأصل الصبابة وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة من الماء في الاداوة فى كل صوب واوب
متعلق بطلبه او بالرحلات اي الرحلات الكائنة فى كل صوب واوب والصوب الناحية والاوب
هنا الرجوع واصله الرجوع ثم يوتى على اطلاق المصدر وارادة اسم المكان هذا الذي يعني من نفى احاد
عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفي على علماء الحديث ما نفى الولاه
بانه افتراء اي كذب مختلق وهراء بضم الهاء وراء مهملة والف ممدودة هراء اي كلام فاسد
قال الازهري فى التهذيب قال ابو عبيدة الهراء ممدود منطق الكثير الفاسد وفى الصحاح عن ابن
السكيت انه الكلام الكثير في خطاء نعم روي احادا قوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهو فى الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله
صح بدل روي لجرى على اصطلاح المحدثين فان روي عندهم من صيغ التمريض وهو اي حديث المنزلة
مع انه لا يكون اثباتا للمطلوب اي مطلوبهم وهو دعوى النص على امامته على تقدير صراحته في
ذلك ومع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي بكر غير مفيد لمطلوبهم اذ لم يرد بصيغة المبني
المنقول بعد المستثنى وقوله لا نبي بعدي العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه وعلى
هرون الصلاة والسلام لانتفاء الاخوة الثابتة لهرون فمعنى المراد البعض اي بعض المنازل
الكائنة لهرون والسياق يعينه اي يبين ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه وسلم قاله اي القول
المذكور له اي لعلي حين استخلفه عند سفره الى تبوك فقال له علي رضي الله عنه اتتركني في المخلفين
وفي لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام
الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى يعني حيث استخلفه عند توجهه الى الطور فقال
له اخلفني في قومي واصلح وهو اي استخلافه على المدينة لا يستلزم كونه اولى بالخلافة العامة
بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا بل يستلزم كونه اهلا لها في الجملة وبه نقول وقد
استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار اخر غير علي رضي الله عنه كابن ام مكتوم ولم يلزم فيه ذلك
اي كونه اولى بالخلافة بعده بذلك الاستخلاف على المدينة عند سفره واما ما روي احادا
في جامع الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فمشترك الدلالة لان
لفظ المولى مشترك بين معان متعددة كل منها حقيقة اذ يطلق المولى على كل من المعتق بصيغة
الفاعل والمعتق بصيغة المفعول والمتصرف في الامور والناصر والمحبوب ومنه قوله تعالى لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء يعني تلقون اليهم بالمودة كما في الآية الاخرى اول الممتحنة لا تتخذوا

عدوي

صح

عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي بعض معاني المشترك
للارادة بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه تحكم وتعميمه اي المشترك الزمناه انما هو على راي من
يرى تعميم المشترك في مفاهيمه اي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها او لم يكن اشتراكه
معنويا بان وضع وضعا واحدا للقدر المشترك وهو القرب المعنوي من ولي يلي بفتح الواو وسكون
اللام بمعنى القرب فكل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتأمل او كان اي قدر كونه
مشتركا لفظيا لتعدد وضعه وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه
مع انه اي القول بتعميمه في معانيه مذهب ضعيف عندنا معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين
وعلماء البيان على ما شهد به اي بضعف المذهب المذكور استقراء استعمالات الفصحاء المشترك
منتف خبر والمبتدا تعميمه اي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا لامتناع ارادة
كل من المعتق بالكسر والمعتق بالفتح اذ لا تصح ارادة واحد منهما فتعين بعد انتفاء ارادة
الجميع ارادة البعض والاتفاق منا ومنهم واقع على صحة ارادة المحب بكسر الحاء اي المحبوب وبفتح
ان يراد المحب بالفتح من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول وهو اي علي رضي الله عنه وارضاه محب
وحبيب اعلى انه اذ كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع واما تجويزه في قوله
فهو امره والمتصرف في الامور نقل الاخيرين رواية الحاكم من كنت وليه اذ ولي الانسان من يلي امره ويتولى
تصرفه عليه وكونه اي الولي او المولى بمعنى الاولى والنبي لا يفيد لما ذكرنا من عدم الدليل المعين
اي المخرج المعين للارادة من بين المعاني التي تطلق على كل منها واما نقلهم برواية انه صلى الله
عليه وسلم قال بحضرة من الصحابة الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه فمردود بانها ضعيفة ضعفها من ائمة الحديث ابو داود وابو حاتم الرازي وغيرهما
على انه لا يعرف في اللغة مفعل بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم حمله على الاولى من نسبة جميع
الصحابة رضي الله عنهم الى الخطاء وهو اي اللازم اعني نسبتهم الى الخطاء باطل بل نقول انما اجمعوا
على خلافه اي خلاف حمل الحديث على الاولى قطعا بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراد من لفظ المولى
ولو فرض ارادته لنص احدهما اي احد المنقولات التي يوردونها او ما هو هم مع كونه احادا لا يستلزم
مطلوبهم من النص الذي ادعوه على علي بالامامة من جميع من عداه ولو كان هنالك اي في
الادلة على المطلوب نص غيرهما اي غير المنقولات التي تبين بطلانها ولا نص يعلمه هو اي علي رضي الله عنه
او يعلمه احد من المهاجرين والانصار لاورده بعضهم عليهم اي على الصحابة يوم السقيفة

اي لا ورده

الذي

حين تكلموا عن الخلافة فانه قد بنى على يعني الشهود كان ايراده قرضا اي كون ايراده قرض
عين على بن ابي طالب في قولهم يعني الشيعة تركه اي ترك علي رضي الله عنه ايراد النص الذي يزعمه
تقية اي لاتقاء الفتن مع ما فيه من نسبة علي وهو اشجع الناس الى الجبن باطل من وجهين
اما اولا فلحدوث ذكره اي ذكر النص عليه ومنازعته في الامامة به ليس ظاهرا في قتالهم اياه وقد
نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار منا امير ومنكم امير والقائل هو الحباب بضم الحاء وتخفيف
الموحدة ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك الى ان روى ابو بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام
الائمة من قريش فرجعوا عن خلافتهم تحقيقه ما كان يتوهم لوروده عدم الرجوع اليه وقد اعتاد الله ان
يكون ذلك وبهذا القدر وهو توهم عدم الرجوع اليه لم يثبت ما استدل به الرفض اي في رفض يعلم
ما يعلمه ما يقصده من النقل الذي في البخاري في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال لعمر قال من الانصار
منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر نحن الامراء وانتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من
قريش هم اوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث الائمة من قريش رواه النسائي من حديث انس
ورواه بمعناه الطبراني في الدعاء والبزار والبيهقي وافرده شيخنا الامام الحافظ ابو الفضل
ابن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من اربعين صحابيا واما ثانيا فلكونه بحيث لو ذكره لم يرجع
اليه مع علم احد من الصحابة به ممنوع لامتناع عادة من مثلهم لانهم كانوا اطوع لله من غيرهم من الامة
واعلم ان قوله فلكونه الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا يخفى انما الوجه الثاني
ما بعده ففي العبارة هنا خلل بتقديم وتاخير وحقها ان يقال ثانيا ولو تقرر للرفض وكونه بحيث
لو ذكره لم يرجع اليه مع علم احد به ممنوع ونعتقد تعذر وقوع ذلك فلا يحصل به ما استدل به الرفض
واما ثانيا فلانهم كانوا اطوع لله واعظم تجردا اي بالوقوف عند حدها وعدم تعديها وابعد
عن اتباع الهوى وحظوظ النفس كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح خير القرون قرني ثم الذين
يلونهم ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة فان العشرة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد قوله ومنهم بقية العشرة مرتبط بقوله لانهم كانوا اطوع الخ
الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص واسم مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن
بن عوف وابو عبيدة عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا ابا بكر وعليا منهم وفيهم اي في العشرة
المبشرة الذي نص رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث اليهود على امانته على دين الله حين قال
لهم لابعثن معكم امينا حق امين وبعثه رضي الله عنه اعني ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة
العشرة بالجنة رواه ابو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد احد العشرة من طرق
بالفاظ

بالفاظ منها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولاني لو لم اقل عليه ما لم يقل فيسالني
عنه غدا اذا لقيته ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في
الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وابو عبيدة ابن
الجراح في الجنة وسكت عن العاشر فقالوا ومن هو العاشر فقال سعيد بن زيد وحديث بعث
ابي عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة قال جاء اهل نجران الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا امينا فقال لابعثن اليكم رجلا امينا حق امين فاستشرف
لها الناس فبعث ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق امين حق امين مرتين وفي رواية قال الترمذي مه
جاء العاقب والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا ابعث معنا امينك قال فاني ابعث معكم امينا
واهل نجران بنون مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهود فجعلهم يهودا سبق قلم
او وهم والسيد مقدم القوم والعاقب الذي يعقبه اي يليه فيهم وفي الصحيحين ايضا من حديث
انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان لكل امة امينا وان امينا ايتها الامة ابو عبيدة بن
الجراح فيكون تحيز علي هؤلاء الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفي
المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بانه امين على دين الله اذ يعلمون الحق
من ذلك اي من امر الامامة وتعيينه لانسان ويتجاهلوا عنه اي يتكلفوا اظهار الجهل به معرضين
عنه حتى يتركوا من يعلم الحق بروايته لهم اتقاء تشتتهم اياه او خوف ضرر منهم ان يرويه لهم تحيز اجمع
قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح يعولون عليه معاذ الله ان يجوز ذلك عليهم شرعا
او عادة لانه خيانة في الدين ولو جاز عليهم الخيانة في امور الدين وكتمان الحق مع علمهم
به لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وادى تجويز ذلك الى ان لا نجزم بشيء
من الدين اذ انما اخذناه اي الدين بنقلهم اي بجميع اصوله وفروعه كله عنهم رضي الله تعالى عنهم
وكله بالنصب تاكيد للضمير المنصوب في اخذناه نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان جمع
نزغة وهي النخسة استعيرت لحمل النفس على ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان
واذ ثبت بما ذكرناه عدم النص على علي رضي الله عنه فان انتفا نصه على ابي بكر رضي الله عنه
ثبت حقية امامته اي كونها حقا وان قلنا لم ينص عليه ثبت حقية امامته ايضا
اما الاول اي النص على امامته ففيه من الاخبار والاحاديث ما هو صريح فيها وما هو اشارة
اليها اما الاول وهو الصريح فقوله عليه الصلاة والسلام في مرضه الذي توفي فيه [illegible]

Copyright © King Saud University

وصحيح [مسلم] وغيره من حديث عايشة ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا
لا يختلف عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابابكر وهو في البخاري من حديثها
بمعناه واما الثاني فهو الاشارة فاختصه صلى الله عليه وسلم به في ذكر الموضع من اقامته
مقامه في امامة الصلاة ولعل المراد في ذكر ما في صحيح البخاري ان عايشة رضي الله عنها
قالت له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابابكر فليصل بالناس ان ابابكر رجل اسيف اي
كثير الاسف وهو الحزن وانه ان يقم مقامك لا يسمع الناس فقال مروا ابابكر فليصل بالناس
وفي رواية اخرى انها قالت لحفصة قولي له يامر عمر الحديث فابى حتى غضب وقال انتن صواحبات
يوسف مروا ابابكر والحديث في مسلم ايضا بنحو معنى ماساقه المصنف وبالفاظ اخرى في بعضها
انكن صواحب يوسف وفي بعضها لانتن صواحب يوسف وفي بعضها انكن وروى الترمذي لانتن صح
عن عايشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي لقوم فيهم
ابوبكر ان يومهم غيره ونبه على هذا اي تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة الذي
قال علي رضي الله عنه حين قال ابوبكر اقيلوني فقال والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك
رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا ولم اقف عليه من حديث
علي فلعله ورد او وقفت على حديث بمعناه رواه الطبراني واخر بمعناه رواه ابو الخير
الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما من غير علي وذكر رزين في جامعه ان ابابكر
رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد ان حمد الله وصلى على رسوله اما بعد
ايها الناس ان الذي رايتم مني لم يكن حرصا على ولايتكم ولكني خفت الفتنة والاختلاف
وقد رددت امركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقيلك وهذا اي ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه
لامامة الصلاة في مرض الموت اي الاحقية بالخلافة هو ان المقصود من نصب الامامة وكونه
الها اولى بالذات والمقصد الاول اقامة امر الدين اي جعله قائما للشغل على الوجه المامور به
من اخلاص الطاعات واحياء السنن واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه
واما النظر في امور الدنيا وتدبيرها كاستيفاء الاموال من وجهها وايصالها لمستحقيها ودفع
الظلم ونحوها فمقصود ثانيا لانه انما هو ليتفرغ بالبناء للمفعول اي ليتفرغ العباد لامر
اي امر الدين فان امور الدنيا اذا انتظمت فلا يعدو احد على احد وامن كل على نفسه وماله
ووصل كل ذي حق في بيت المال وغيره الى حقه تفرغ الناس لامر دينهم فقاموا بوظايف
العبادات

للطاعة منهم واذا بالتنوين اي فاذا كان المقصود من نصب الامام اولا وبالذات امر الدين
فقد رضيه اي رضي صلى الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه لامر الدين وهو الامامة الصغرى
بتقديمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة وتقديم
الصحابة له وقوله [illegible] مع العلم متعلق بقوله رضيه اي فقد رضيه لامر الدين الصلى مع العلم لاكد صح
منه صلى الله عليه وسلم بتمام شجاعته اي بشجاعة الصديق رضي الله عنه وثباته داعي وهما
الوصفان الاهمان في امر الامامة لا سيما في ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال اهل الردة وغيرهم
من الكفار ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله لما قال لعروة بن مسعود الثقفي في صلح الحديبية
كما في الصحيحين حين قال عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كاني بهولاء وقد فروا عنك هولاء
امصص ببظر اللات انحن نفر عنه وندعه استبعادا ان يقع ذلك وقتاله بالرفع على انه مبتدا
حذف خبره لعلم به من معنى الكلام وسياقه اي وقتاله مانعي الزكاة الى اخره دليل شجاعته
وقتال مسيلمة مع بني حنيفة والحال انه قد وصفهم الله تعالى بانهم اولوا باس شديد في قوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
كما هو قول جماعة من المفسرين في تفسير الاية منهم الزهري والكلبي ولو جر بقوله وقتال مانعي
الزكاة ومسيلمة بدل قوله وقتاله لاواد لمقصود مع الوضوح وثباته بالرفع مبتدا خبره كما
كان اي وثباته عند مصادمة المصايب الداهشة التي تقتضي بعظمها ان تذهل الحليم عند مصادمتها
ويغيب عنه رايه كما كان اي مثل ثباته الذي كان منه حين دهش الناس للخروج يوم موت النبي
صلى الله عليه وسلم اي خبر موته فذهلوا او جزم عمر رضي الله عنه وهو من هو في الثبات انه
عليه الصلاة والسلام لم يمت وقال رضي الله عنه من قال ذلك اي النبي صلى الله عليه وسلم مات ضربت
عنقه حتى قدم ابوبكر من السنح بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة موضع معروف
في عوالي المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف انه قد
مات فاكب عليه يقبله ثم خرج الى الناس فاستسكت عمر رضي الله عنه اي طلب منه ان يسكت ليتكلم
هو فابى عمر رضي الله عنه ان يسكت لما هو فيه من الدهش فتركه ابوبكر وتكلم فاقبل الناس اليه
لعلمهم بعلو شانه رضي الله عنه فخطبهم وقال في خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت
من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله الشاكرين فامن الناس اي صدقوا

Copyright © King Saud University

بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى قال ابو بكر ما قال وتلا عليهم الاية وخرجوا يتلونها
بتلاوته اياها اي يرددونها كانهم لم يسمعوها قبل ذلك ولفظه فاخبرنا انهم ما كانوا يعلمون
خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد في الصحيح وهو تقديم علام النص على
ابي بكر رضي الله عنه اي تعيينه للامامة على اجماع الصحابة رضي الله عنهم على امامته على وجه النص
او هو اي الاجماع في ثبوت مقتضاه وهو الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد في
ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا عليه اي على امامته غير ان عليا والعباس وبعضا كالزبير لم يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو بكر رضي الله عنه اليهم بعد
ذلك فجاءوا فقال لمن حضر من الصحابة هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار
في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال
علي رضي الله عنه لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فتم بذلك اجماع الصحابة
على بيعته وقد ذكر موسى ابن عقبة في مغازيه ان عليا والزبير رضي الله عنهما قالا ما غضبنا
الا لانا اخرنا عن المشورة وانا نرى ان ابا بكر احق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه لصاحب الغار وثاني اثنين وانا لنعرف شرفه وسنه ولقد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي الله عنه ومن تخلف عن البيعة
ثم مبايعتهم بيسير قادحا في الاجماع وغايته الامر انه لا اجتمع رايه فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف
معه كذلك رضي الله عنهم اجمعين

الاصل الثامن

فضل الصحابة الاربعة الخلفاء
على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اذ حقيقة الفضل
ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم باطلاع الله
سبحانه وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق ادلالة حقيقية تفضيله عليه الصلاة والسلام
لبعضهم على بعض ان لم يكن دليل سمعي نص الينا قطعي في دلالته وسنده الا الشاهدون
لذلك الزمان يعني زمان الوحي والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم واحوالهم معه
لظهور قرائن الاحوال الدالة على التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد وصل الينا
سمعيات تثبت ذلك التفضيل لهم الا صريحا من بعضها ودلالة واستنباطا من بعضها كما في
صحيح البخاري ثم في الصحيحين من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين ارسله اي حين سال
عمرو النبي صلى الله عليه وسلم فقال اي الناس احب اليك من الرجال فقال ابوها يعني عائشة رضي الله عنها

في فضل الصحابة الاربعة

الناس
وهذا

وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت اي الناس احب اليك قال عائشة فقلت
من الرجال فقال ابوها قلت ثم من قال عمر ابن الخطاب فعد رجالا وفي رواية لست اسالك
عن اهلك انما اسالك عن اصحابك وتقديمه في الصلاة على ما قدمنا مع ان الاتفاق واقع
على ان السنة ان يتقدم على القوم افضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا فثبت بمجموع ما ذكر
انه كان افضل الصحابة رضي الله عنهم وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي
عليه الصلاة والسلام لا نفاضل بينهم وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابي داود كنا نقول
ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان زاد الطبراني فيسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وصح ثم اي
في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي يعني عليا رضي الله عنه اي الناس
خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان
قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين فهذا علي نفسه رضي الله عنه مصرح بان ابا بكر
افضل الناس اي بعد النبيين وافاد بعض ما ذكرنا وهو الاول والثاني تفضيل ابي بكر وعمر
على الكل وافاد بعضه وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل وما اجمعوا يعني الصحابة رضي
الله عنهم على تقديم علي بعدهم اي بعد الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه
كان افضل من بحضرته من الصحابة اي ممن كان موجودا منهم وقت تقديمه وكان منهم اي
من الذين بحضرته الزبير وطلحة من العشرة المبشرين بالجنة وانما لم يذكر سعد بن ابي
وقاص ولا سعيد بن زيد مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما
ما اقتضى ان عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي الله عنهم اجمعين فثبت بذلك انه
كان افضل الخلق بعد الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى ويدل
عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بهذا بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من
مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول
مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه الثاني انه لا يلزم من كونه افضل من بحضرته ومن غاب عنه
او تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كابي عبيدة ابن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم اذا

افضل الخلق من بعض ...

غير ان ذلك الاجماع على انه افضل ممن عدا الثلاثة من الخلق يثبت ذلك وثبتت فضيلته
عليهم بادلة السمع عند ما ذكرنا واعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة رضي
الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم والثناء عليهم كما اثنى
الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا اي عدولا خيارا والصحابة هم
المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى محمد رسول الله
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من
الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اثنى
وكثناء الله عليهم اثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم
قال لو انفق احدكم كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق
مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وفي رواية لهما فان احدكم لو كان الخطاب في
رواية الترمذي لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف وقال صلى الله عليه وسلم
خير القرون قرني ثم الذين يلونهم اخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في
اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه الله اخرجه الترمذي
ولنا عود الى هذا الحديث كتابة مختصرة وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما من الحروب بسبب
طلب تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة كان مبنيا
على الاجتهاد من كل منهما لا منازعة من معاوية رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه
ان تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب
امر الامامة العظمى التي بها انتظام كلمة اهل الاسلام خصوصا في بدايتها قبل استحكام الامر
فيها فراى ان التاخير تسليمهم اصوب الى ان يتحقق التمكن منهم ويلتقطهم اولا
فاولا فان بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة
عثمان على ما نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك والله اعلم الصحيح هو ام لا

وقد

وقد كان الذين عملوا على قتل عثمان رضي الله عنه وحصروه مجموع جمع من اهل مصر قيل انهم
الف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى
منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائرهم نحو من عشرة الاف فهذا هو الحامل لعلي رضي الله عنه
على الكف عن التسليم او امر اخر وهو انه يعني عليا رضي الله عنه راى انهم اي قتلة عثمان
رضي الله عنه بغاة بجمع باغ انهم ... بتاويل فاسد استحلوا به دم عثمان رضي
الله عنه لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلا منهم كجعله مروان ابن
الحكم ابن عمه كاتبا له ورده الى المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه
اقاربه في ولاية الاعمال والباغي اذا انقاد الى الامام العدل لا يؤاخذ بما اتلف عن تاويل
من دم كما هو راي ابي حنيفة رضي الله عنه وغيره وهو الراجح من قولي الشافعي لكن فيما اتلفوه
في حال القتال بسبب القتال دون ما اتلفوه لا في القتال او في القتال لا بسببه فانهم ضامنوه
له فهذان توجيهان لما ذهب اليه علي رضي الله عنه والاوجه منهما هو الاول لما ذهب كثير من العلماء
رحمهم الله تعالى الى ان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم اصروا على الباطل بعد كشف الشبهة وايضاح الحق لهم فليس كل من انتحل شبهة في
صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا ينافي ما مر عن الامام الشافعي
من ان من له شوكة دون تاويل حكمه حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق
لانه لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم ابو هريرة
بالقتال عزمت عليك يا ابا هريرة الا رميت بسيفك فانما تراد نفسي وساقي المسلمين
بنفسي رواه ابو سعيد المقبري عن ابي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب هذا كما ذكرنا لك
واعلم انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على ان معاوية لم
خلافة علي رضي الله عنهما من الولاة لا من الخلفاء واختلفوا في امامته اي امامة
معاوية بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقيل صار اماما انعقدت له البيعة وقيل لا اي لم
يصر اماما لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا كذا اورده
المصنف والعضوض فسره الازهري في تهذيب اللغة بانه الذي فيه عسف وظلم كانه يعض على
الرعايا والحديث في السنن رواه ابو داود والترمذي والنسائي لكن بغير هذا اللفظ واقرب
الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

قوله لم يكونوا بغاة اي الظاهر انه اراد بالبغاة
الخوارج لان الخوارج قوم خرجوا على الامام
الحق بتاويل ويستحلون به دماءنا
واموالنا اما البغاة فلا يشترط فيهم تاويل
بل هم اعم ولكن الحكم فيهم واحد الا من حيث
الضمان وعدمه فانهم لا يضمنون ما اتلفوا
اذا كان لهم شبهة تاويل واعتقاد انهم على
حق وح فهذا بيانه كما هو حق في الذي
ذكره المحشي

بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي
رضي الله عنه وهذا التقريب فان عليا رضي الله عنه توفي في شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة
والاكثر على انه في سابع عشره ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشر في ربيع اول
والاكثر على انها في ثاني عشره فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة
الحسن بن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول المصنف بامامة اي معاوية عند وفاة علي
ما بعده اي بعد ان مدة وفاة علي رضي الله عنه بقليل هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك بعد تسليم
الحسن رضي الله عنه الامر له اي لمعاوية وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن البصري رحمه الله قال
استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية اني لارى
كتائب لا تولي حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين اي عمرو ان قتل هؤلاء
هؤلاء وهؤلاء هؤلاء من لي بامور المسلمين من لي بنسائهم من لي بضيعتهم فبعث اليه رجلين من قريش
من بني عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد الله بن عامر بن كريز فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه
وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا اليه فقال لهما الحسن بن علي رضي الله عنهما
انا بنو عبد المطلب قد اصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دمائها قالا فانه يعرض
عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسألك قال فمن لي بهذا قالا نحن لك به فما سألهما شيئا الا قالا نحن
لك به فصالحه قال الحسن اي البصري ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه اخرى ويقول ان ابني هذا
سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين وجه قول المصنف بامامة معاوية
بعد تسليمه اي بعد تسليم الحسن الامر له ان تسليمه اي الحسن ما كان الا ضرورة عدم تسليم هو الحسن
وقصد القتال والسفك اذ لم يسلم الحسن ونحو الحسن ذلك اي لم يكن رايه القتال والسفك
فترك الامر لصون الدماء للمسلمين هذا اتمام الكلام في ولاية معاوية رضي الله عنه وقد اختلف
في اكفار يزيد ابنه قيل نعم لما وقع منه من الاجتراء على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين
رضي الله تعالى عنه وما جرى على اهل بيته من الامر الفظيع ونحو ذلك ذكره السمع وقيل لا اذ لم يثبت
لنا عنه تلك الاسباب الموجبة للكفر وحقيقة الامر اي الطريقة الثابتة القويمة في شانه التوقف
فيه ورجوع امره الى الله سبحانه وتعالى لانه العالم بالخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهواجس
الضمائر فلا نتعرض لتكفيره اصلا وهذا هو الاحرى والله سبحانه وتعالى اعلم

اختلف في اكفار يزيد

الاصل

٧٢

الاصل التاسع في شروط الامام

الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام امور خمسة الذكورة والورع
والعلم والكفاءة وقد اخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه لظهوره لانه لا تصح
امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف يدبر امور العامة ولا امامة العبد
لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في اعين الناس لا يهاب فلا يمتثل امره واشترط
الذكورة لبيان ان امامة المراة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح
ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب واما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة
الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع
لان حجة الاسلام جعل في الاحياء الورع اربع مراتب الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف
الفسق واما المراتب الثلاث الاخرى فليس شيء منها مرادا هنا اذ لا ضرورة بنا الى اشتراطها وجعلها
من كمالات الحجاب معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما يتبع هواه في حكمه ومن فيه
اموال بيت المال بحسب اغراضه فتضيع الحقوق واما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام ايضا
في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على ان الكمال هنا بعلم المقلد في الفروع واصول الفقه وليس
ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في المستصفى وفي كتاب الاقتصاد
وسياتي توجيهه واما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة اذ المراد
بها القدرة على القيام بامور الامامة فلذلك يستلزم اي يشترط كونه ذا راي بان يكون له بصارة بتدبير
الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وذا شجاعة اي قوة قلب كي لا يجبن عن الاقتصاص
من الجناة واقامة الحدود على الزناة والسراق ونحوهم وعن الحروب الواجبة وجوب عين
او وجوب كفاية وتجهيز الجيوش لقتال العدو وهذا الشرط يعني الشجاعة مما شرطه الجمهور
ونسب قريش هو الشرط الخامس اي يشترط كونه من اولاد النضر بن كنانة لان النضر جماع انساب
قريش اليه تنتهي خلافا لكثير من المعتزلة في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش رواه النسائي وقدموا قريشا وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش
اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية ان هذا الامر في قريش وتمسك النافون
لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم حبشي كان
راسه زبيبة واجيب بحمله على من ينصبه الامام اميرا على سرية او غيرها دفعا للتعارض بين
الادلة ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف ولا حجة الاسلام في عقائده اشتراط

Copyright © King Saud University

كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منها ولا يشترط كونه اي الامام هاشميا اي من ولد هاشم
ابن عبد مناف جد ابي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم
ولا كونه معصوما خلافا للروافض في اشتراطهما او لاحدهما لهم فيهما وزاد كثير من اشتراط الاجتهاد
في الاصول الدين واصول الفقه وفي الفروع وهو مراد حجة الاسلام بالعلم ليكون متمكنا
بذلك من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية ويستقل بالفتوى في النوازل واحكام الو
قايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع
الخصومات وقيل لا يشترط الاجتهاد ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه الامور في واحد
دون الندرة معدومة ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة اي الامور التي تقتضي كون الامام
شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود وقود الجيوش الى العدو وتفويض الحكم الى غيره او ان
يحكم هو بالاستفتاء للعلماء وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة اي لصحة الولاية
فيصح تقليد الفاسق الامامة عندهم مع الكراهة واذا قلد انسان الامامة حال كونه عدلا
ثم جار في الحكم وفسق بذلك او غيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم عزله فتنة
ويجب ان يدعى له بالصلاح ونحوه ولا يجب الخروج عليه كذا نقل الحنفية عن ابي حنيفة
وكلمتهم قاطبة متفقة في توجيهه على ان وجهه هو ان الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف بعض
بني امية وقبلوا الولاية عنهم فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى
البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
كلهم يصلي خلف ايمة الجور وفي هذا التوجيه نظر ظاهر اذ لا يخفى ان اوليك البعض من بني امية
كانوا امراء تغلبوا على الامر والمتغلب تصح منه هذه الامور اي ولاية القضاء والامارة
والحكم بالاستفتاء ونحوها للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف امام عدالته
فقد روى ابو داود من حديث ابي هريرة يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان او
فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكباير وصار الحال
عند التغلب كان لم يوجد قرشي عدل او وجد في شي عن زمن لم يقدر اي لم يوجد قدرة على
توليته لغلبة الجورة على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس
بعدل للضرورة ولا ينعطل امر الامة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار
وغير ذلك واذا وجدت الشروط في جماعة بحيث يصح لكل منهم الامامة فالاولى بالولاية

افضلهم

اختلف في التفضيل بين علي وعثمان

المازري

افضلهم فان ولي المفضول مع وجوده اي الافضل صحت امامته لان عمر رضي الله عنه لما
حضرته الوفاة جعل الامر شورى في الستة عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعبد الرحمن بن عوف اي تولي الامامة ايهم كان ولم يكونوا سوا في الفضل لا تفاق على ان
عليا وعثمان افضل من الاربعة الاخرين واختلف اهل السنة بين علي وعثمان فتوقف
بعضهم وروى التوقف عن الامام مالك حكى ابو عبد الله المازري عن المدونة ان مالكا رحمه
الله سيل اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم عمر قال او في ذلك شك فقيل له فعلي
وعثمان قال ما ادركت احدا ممن اقتدي به يفضل احدهما على صاحبه وحكى القاضي
عياض قولا انه اي مالكا رجع عن التوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الاصح ان شاء الله تعالى
وقد مال الى التوقف ايضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر
ويتعارض الظنون في عثمان وعلي وهو مرضه ان كان الحكم في التفضيل قطعيا واليه ذهب القاضي
ابو بكر لكنه خلاف ما عليه الاشعري وخلاف التفضيل قول مالك السابق او في ذلك شك
وجزم اخرون منهم اهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري بتفضيل علي على عثمان والاكثر على
تفضيل عثمان كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الامام الشافعي والامام احمد وهو مشهور عن
الامام مالك رحمه الله فعلم من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضول وافضل من القول بالتوقف
والقول بتفضيل علي ان الافضلية مطلقا ليست شرطا في تولي الامامة لا شرطا لصحة
ولايتها ولا لتعينه بشرط الكمال الذي هو متعارف للحنفية الا الاشعرية ولا يولى الامامة
اكثر من واحد لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما رواه مسلم من
حديث ابي سعيد الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا
بالقتل وذلك اذا اصر على الخلاف وكان باغيا اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع
تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة اهل الاسلام واندفاع الفتن وان
التعدد يقتضي لزوم امتثال احكام متضادة قال الحجة حجة الاسلام الغزالي فان ولي عدد
موصوفون وعبارة الحجة واذا اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت
له البيعة من الاكثر ومخالفه من الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق انتهى
وكلام غيره من اهل السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الافق ذا اهلية اولا ثم
بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ويمكن تاويل كلام الحجة على ما يوافق

كلام وغيره من اهل السنة بان يراد باجتماع الامة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية
لكل منهم ويكون قوله والامام من انعقدت له البيعة من اكثر الخلق جريا على ما هو العادة
الغالبة فلا يتوهم انه والله الموفق وتثبت عقد الامامة باحد امرين اما باستخلاف
الخليفة اياه كما فعل ابو بكر الصديق رضي الله عنه حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع
الصحابة على خلافته بتلك اجماع على صحة الاستخلاف واما ببيعة من تعتبر بيعته من اهل
الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء او
جماعة من اهل الراي والتدبير وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله يكفي الواحد من
العلماء المشهورين من اولي الراي فاذا بايع انعقدت عند قال عمر لابي عبيدة ابسط
يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف
ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه
بقية اهل الشورى وغيرهم وانما يكتفي بالواحد الموصوف بما ذكر بشرط كونه اي عقد البيعة
منه بمشهد شهود اي بحضورهم لدفع الانكار اي انكار الانعقاد اذ دفع بان ينكر العاقد
دفعه او بان ينكر انسان اخر انعقاده ويدعي انه عقد لغيره سرا فعقد استقر ما على
هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صرح صاحب المقاصد والمواقف لا الانكار وشرط
المعتزلة خمسة كل منهم اهل الامامة اخذا من جعل عمر الامر شورى بين ستة فبايع الخمسة
منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط مبايعة جماعة دون عدد مخصوص فلم يكتف بالواحد

الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة بان تغلب
عليها جاهل بالاحكام او فاسق وكان في صرفه عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد
امامته على ما قدمناه في الاصل التاسع كيلا يكون كمن قيل فيه واثارة الفتنة التي لا
تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا قضينا بنفوذ قضايا اهل البغي اي اقضية قضاتهم
في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم الى تنفيذها فكيف لا نقضي بصحة الامامة
مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها اي الامامة بان لا نحكم بالانعقاد
فيبقى الناس فوضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاة
تعذر حفظ الشروط على ذلك التقدير اولا ويقوم مكانه فيها الغرض الاول وصار لنا
انما يجب طاعة الامام عدلا كان او جائرا اذا لم يخالف الشرع لحديث مسلم من خرج من
الطاعة

الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من اميره شيئا
فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولي
عليه وال فرآه ياتي شيئا من معصية الله فليكره ما ياتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من
طاعة واما اذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل كما ورد به الحديث
في الصحيحين بلفظ لا طاعة في معصية انما الطاعة في المعروف وفي البخاري والسنن
الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا امر
بمعصية فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية لاصول الاربعين والله تعالى ولي التوفيق

الخاتمة في بحث الايمان

الخاتمة في بحث الايمان والتكلم فيه في مواضع ثلاثة في مفهومه وفي متعلقه
وفي حكمه **اما الموضع الاول** ففي مفهوم الايمان لغة وشرعا اما مفهومه لغة فهو التصديق
مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد وحقيقته امن التكذيب او المخالفة فعلى الاول كان التصديق
جعل الغير امنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا وباعتبار
تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدى بالباء كما في قوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباعتبار تضمنه معنى
الاذعان والقبول يعدى باللام ومنه فامن له لوط ويحكم الواحد منع تعلقه بمتعلقات متعددة
باعتبارات مختلفة نحو امنت بالله اي بانه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه
وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما اخبر به وامنت بالملائكة اي بانهم عباد الله
المكرمون المعصومون وامنت بكتب الله اي بانها منزلة من عنده وبكل ما تضمنته حق وصدق
واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المصنف منها اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه
بقوله فقيل الايمان هو التصديق بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه لما علم بالضرورة انه من
دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية
والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما
يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها
كافر والقول بان مسمى الايمان هو هذا التصديق فقط هو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال
الماتريدي وقوله او مع الطاعة هو حكاية للقول الثاني وهو ان مسمى الايمان تصديق القلب
والاقرار باللسان وعمل سائر الجوارح فماهيته على هذا مركبة من امور ثلاثة اقرار باللسان وتصديق

Copyright © King Saud University

بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشيء منها فهو كافر وهذا هو قول الخوارج ولذا كفروا
بالذنب فقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كبائر كلها
وتقييدهم بانتفاء جزء الماهية مبني على انه لا واسطة بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه
المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا
الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم خالفوهم من وجهين احدهما ان المعتزلة يقسمون الذنوب
الى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة
بين المنزلتين والثاني ان الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند المعتزلة
الطاعات شرط لصحة الايمان كما سيأتي بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات
فرضا كانت او نفلا والجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من
الافعال والتروك دون النوافل وقوله او باللسان عطف على قوله بالقلب وهو حكاية القول الثالث
وهو ان الايمان التصديق باللسان فقط اي الاقرار بحقية ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم
بان يأتي بكلمتي الشهادة وهذا قول الكرامية قالوا فان طابق تصديق اللسان تصديق القلب
فهو مؤمن ناج والا اي وان لم يطابقه فهو مؤمن مخلد في النار فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى
وقوله او بالقلب واللسان حكاية القول الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان معا او يعبر
عنه بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وهو منقول عن ابي حنيفة رحمه الله ومشهور عن اصحابه
وعن بعض المحققين من الاشاعرة قال الكمال الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون
بالقلب يعني اذعانه وقبوله لما التكلم لا يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقية الرسالة
واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين فيكون كل منهما اي من التصديق القلبي والتصديق
اللساني ركنا في الباب اي في مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق
باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وكذا اي وكما هو منقول عن ابي حنيفة
ومشهور عن ذكر الاحتياط واقع عليه فيمن قال ان جعل الاقرار بالشهادتين ركنا
من الايمان هو الاحتياط بالنسبة لمن جعل الاقرار خارجا عن حقيقة الايمان ومشهور [illegible] دالة
عليه اي على كونه ركنا اذ ذكروا [illegible] القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص [illegible]
الكرامية لقولهم [illegible] قوله عليه الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا

لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله اخرجه
الشيخان وفي رواية لهما حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به واذا فعلوا
ذلك عصموا الحديث وفي رواية لابي داود والترمذي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الا ان ابا داود قال
منعوا بدل عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
الاية بجعل التكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفي عنه للاكراه ولذا كان كافرا باعتبار
اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره اي اللسان ايضا [illegible] الكفر
اي مع وروده [illegible] او صرح في الاية السابق ذكرها باثبات الايمان للقلب
وباثبات الكفر ايضا بقوله في اثبات الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله في اثبات الكفر
ولكن من شرح بالكفر صدرا فان الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه دعوى اثبات كل من الايمان
والكفر للقلب محل اتفاق بين الفريقين الاشاعرة والحنفية توجب كون الايمان بهما اي بالقلب
واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما موردا وهو الاحتياط كما سبق بيانه واجاب عن طرف
جمهور الاشاعرة عن الحديث بان معناه ان قول لا اله الا الله شرط لاجراء احكام الاسلام حيث
رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في الاخرة الذي هو محل النزاع وعن الاية بانها
دالة على انه لا اثر اللسان في الاخرة في النجاة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
حيث وصفهم باقبح انواع الكفر مع تصديقهم باللسان على ان من محققي الحنفية من وافق الاشاعرة
كما نبه عليه المصنف بقوله الا ان في قول صاحب العمدة وهو الامام ابو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي
منهم اي من الحنفية الايمان هو التصديق بحق صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به عن
الله فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو اي قول صاحب العمدة
بعينه القول المختار عند الاشاعرة تبع فيه صاحب العمدة ابا منصور الماتريدي والمراد بالاحكام
في قولهم اجراء الاحكام الاحكام الدنيوية من الصلاة خلفه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين
وغير ذلك كعصمة الدم والمال والانكاح للمسلمة ونحوها قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد وان يكون على وجه الاعلان فيه الاظهار للامام وغيره من اهل
الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره والمتفق
القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان

طولب به فلم يقر فهو اي كونه من الاركن معاند وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط او شرط ه
به اي شرط ترك العناد بان يعتقد انه متى طولب بالاقرار اتى به هذا الكلام تفصيل في ضم الاقرار
الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما هو شرط وجودا فقد نبه عليه بقوله وبالجملة
فقد ضم الى التصديق بالقلب على القول بانه مسمى الايمان او الى التصديق بهما اي بالقلب واللسان
في تحقق الايمان وثبوته امور رفع بقوله ضم نائبا عن الفاعل الاخلال بها اي بتلك الامور اخلال
بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم وكقتل نبي وكالاستخفاف به اي بالنبي وهو سهو والاولى حذف الكاف
بان يقال وقتل نبي عطفا على السجود اي وكترك قتل نبي او الاستخفاف به او الاستخفاف بالمصحف والكعبة
ولو عطف الجميع بالواو واعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف
بالمصحف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان اولى
وكذا اي ومما ضم الى التصديق ترك انكار احد الامور المخلة بالايمان وهو تركه لا في مخالفة ما اجمع عليه من
امور الدين بعد العلم بانه مجمع عليه والانكار اي انكار ما اجمع عليه بعد العلم به متعلق بكون من
المخالفة والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص
والعام لا كانكار ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه
نص لكنه مما يخفى على العوام قال الامام ابو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اي ذكر الاخلالات
السابق ذكرها اذا وجد ذلك الاخلال لنا علمنا ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من
قلبه الحال قال يعني الامام ابا القاسم المشار اليه لاستحالة ان يقضي السمع بكفر من معه الايمان
لانه جمع التصديق ولا يجوز على من امر ان بعض هذه الامور التي تقدم ذكرها قد ثبت وتحقق
وصاحبها مصدق بالقلب وانما تصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف الايمان بتصديق القلب
فقط غير مانع لصدقه مع انتفاء الايمان والمقطوع به في تحقيق معنى الايمان امور
الاول ان الايمان وضع اي موضوع الاصل يعني في وعاء امر الله سبحانه به عباده اي الزم
بالتلبس به اعتقادا وعملا ورتب على فعله اي التلبس به امرا لا يتخلف عنه وذلك الامر هو
ما شاء سبحانه من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد ورتب سبحانه على تركه اي ترك التلبس
بذلك الموضوع ضده وهو ما شاء من شر بلا انقضاء وهذا الضد وهو شقاوة الابد لازم الكفر
شرعا فلا مرية الثاني ان التصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى
بالالوهية وغيره مما اخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار داخل في ذلك التصديق

علي

انكار المجمع عليه كفر

في تحقيق معنى الايمان

علي سبيل القطع فهو بعض من مفهومه اي من مفهوم الايمان فيكون من مفهومه جزءا وكذا جزئيته
والامر الثالث انه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل اي التلبس بذلك الموضوع الذي امر به العباد
يعني الايمان وجود امور وعدمها اي عدم تلك الامور مرتب ضده ومرتب نقيضه اسم المفعول
والمعنى انه يترتب الضد الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور فتلك الامور التي اعتبر
وجودها الترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده كتعظيم الله تعالى وتعظيم انبيائه وكتبه
وبيته الحرم وترك عطف على تعظيم اي وكترك السجود للصنم ونحوه اي نحو السجود للصنم من افعال
الكفرة والانقياد عطف ايضا على تعظيم اي وكالانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه
سبحانه وتعالى الذي هو اي ذلك الاستسلام معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم فريقا الاشاعرة
والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام وعكسه اي لا اسلام يعتبر
بدون ايمان فلا ينفك احدهما عن الاخر فيمكن اعتبار هذه الامور اي التصديق والاقرار وعدم
الاخلال بما ذكر اجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي هو ما شاء الله تعالى
من خير بلا انقضاء عند انتفائها لانتفاء الايمان بانتفاء جزئيه وان وجد جزؤه الذي هو
التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى المجموع اي الى مجموع امور
جعلت شرعا وضعا بازائها لفظ الايمان هو اي التصديق جزء منها اي من تلك الامور التي عبر عنها
بمجموع ولا بدع فيه اي في القول بان الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار خلافه
كما سيأتي فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اي من جهة الشرع
وبالاصطلاح المفهوم منه تصديقا خاصا بعد كونه لغة مطلق التصديق كما سيأتي وهو اي
التصديق الخاص ما يكون تصديقا لامور خاصة كالوحدانية والبعث والجزاء والرسل والملائكة
والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان واعتبر فيه شرعا ايضا ان يكون
بالغا الى حد الجزم ان منعنا الايمان المقلد اي منعنا صحته والا اي وان لم نمنع صحة ايمان المقلد
فالجزم اي فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان لموجب
من حس او عقل او عادة وهو العلم او لا لموجب كاعتقاد المقلد وهو اي الايمان في اللغة اعم
من ذلك لانه التصديق القلبي مطلقا الخوف من ان لوقع اي صدقته وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
قوله ويمكن اعتبارها مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار معطوف عطف جملة على جملة اي
ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التصديق المعتبرة معه اجزاء للايمان على هذا القول شروطا

اتفقوا على تلازم الايمان والاسلام

بقوله

لاعتباره اي الايمان شرعا وهو القول المقابل له فينتفي ايضا لانتفايها الايمان مع وجود
التصديق بجملته القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا عكس اعتبارها
شرعا شروطا لثبوت الاثم الشرعي فقط اي دون ملزومه وهو الايمان فينتفي اي فيتفرع
على اعتبارها شروطا للاثم دون الملزوم انتفاء ذلك الاثم عند انتفايها مع قيام الايمان
الملزوم لان الشرطان عند انتفايها اي انتفاء تلك الامور يثبت عند لازم الايمان وهو
لازم الكفر على ما ذكرناه فيما سبق فيثبت بها ملزومه وهو الكفر اذ الملزومان اذا تنافيا
ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت
ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد واعلم ان الاستدلال الذي به يكتسب التصديق
في ايمان المقلد
العقلي ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار الذي عليه الفقهاء وكثير من العلماء حتى صححوا
ايمان المقلد ومنعه كثير وهم المعتزلة كما في العمدة والبداية وغيرهما ونقل المنع عن الشيخ ابي
الحسن الاشعري فقال الاستاذ ابو القاسم القشيري انه افتري عليه وقد اشار المصنف الى
تحرير محل النزاع بقوله ولا اري نزاعا في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق
محشو بالاستدلال بالحوادث اي بحدوثها عليه اي على وجوده تعالى وعلى صفاته من العلم
والارادة والقدرة وغيرها والتقليد مثلا هو ان يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا خلقهم
وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك الجزم بصحة ادراك
هولاء تحسينا للظن بهم وتكبيرا للوحدة اي تعظيما لشانهم عن الخطا لكثرتهم وتوافقهم
على ذلك مع رصانة عقولهم فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض اي
نقيض ما اعتقده فقد قام بالمكلف الذي حصل له ذلك الجزم بالواجب من الايمان من بيانية
اي الذي هو الايمان اي لم يبق بعد حصول الجزم المذكور سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال
هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل للمكلف ما هو المقصود منه اي من الاستدلال فقد قام
بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال اي بتركه لان وجوبه
اي الاستدلال انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط هو اي وجوب الاستدلال
الذي هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان
بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان صح ما نقله هذا البعض من الاجماع
فسببه اي عصيانه بسبب ان التقليد عرضة اي معرض لعروض التردد للمقلد بعد جزمه
ذلك

وذلك بعروض اي بسبب عروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل الجزم فان فيه
اي في الاستدلال حفظا اي حفظا للجزم عن عروض التردد بعده وقوله ولان عطف
على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان
وهو ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم
بيان لقوله عوام حال كونهم اي عالمين انهم صاروا تحت السيوف ولات حين استدلال او موافقة
بعضهم بعضا بان يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجويزهم اياه اي حمل الصحابة
بحث التصديق علم او كلام النفسي
عوام الامصار او حمل البعض المسابق بالايمان البعض الموافق له على الاستدلال بعيد في نفس
الاحوال التي اذ انفكت كاد الجزم يحصل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا كله وفي ماهية
الايمان اختلفوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول او تمامه
اي تمام مفهومه على قول اخر كما سبق هو اي التصديق من باب العلوم والمعارف فهو من باب الكلام
النفسي فقيل بالاول وهو انه من باب العلوم والمعارف ودفع بالقطع بكفر كثير من اهل الكتاب
مع علمهم بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام وحقية ما جاء به كما اخبر عنهم تعالى بقوله
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
في اي كثيرة كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات
الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون
وقوله وبان عطف على قوله بالقطع اي ودفع ايضا بان الايمان مكلف به والتكليف انما
يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من
ادعى النبوة واظهر المعجزة بان شاهدهما اي الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك
اي عند وقوع مشاهدته العلم بصدقه ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم وذهب
امام الحرمين وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسي وعبارته في الارشاد ثم التصديق على
التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على
حسب الاعتقاد انتهى وقال صاحب الغنية اختلف جواب الشيخ ابي الحسن الاشعري في
معنى التصديق الذي هو تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو المعرفة بوجوده تعالى
والاهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها
وهذا الثاني قد ارتضاه القاضي ابو بكر الباقلاني فان التصديق والتكذيب والصدق

والكذب لانه قولا اجدر منه بالعلوم والمعارف ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى
وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن المنقول عنه انفا انه اي التصديق كلام النفس مشروط
بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة اعني
ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي بخليقة القلب والتكشاف وجعل انه اي الايمان
هو المجموع المركب من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلابد
في تحقق الايمان على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ ابي الحسن من المعرفة اعني ادراك
مطابقة دعوى النبي للواقع ومن امر اخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي
المستلزم ذلك الاستسلام والانقياد للاجلال اي اجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف
باوامره ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن هو ما عبر عنه في كلامه من الايمان وان الكلام
هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لابد مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن
لما ذكرنا فيما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة اي الاتصاف بها مع قيام الكفر بمن اتصف بها
كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد المعرفة بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه كما مر عند تمثيله بمن
وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة ومع هذا اي مع كونه يثبت بلا
كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله والمراد كسبه بفعل اسبابه من القصد الى النظر في اثار القدرة الدالة على
الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات الماخوذة من ذلك على
الوجه المؤدي الى المقصود حتى لو وقع العلم للانسان دفعيا من غير ترتيب مقدمات
احتاج من وقع له ذلك الى تحصيله اي ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام
بعضهم كالمولى سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون
بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس
وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور
به يجب ان يكون من القسم الاول ثم قال لا نعني من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى
اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك
فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة
الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما يعتبر في الايمان ان يكون

تحصيل

تحصيل بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به انتهى وظاهره كما قال المولى عدم الاكتفاء بحصوله
دون كسب فيه كما قال المولى نظرا الى ان حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم
الذي هو حصول المقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفاء
بالعلم الذي هو ان الوجه انه اذا حصل كذلك اي دفعيا كفى مع ذلك الامر الاخر من الانقياد الباطن
اليه وذلك التكليف انما هو لتعاطي اسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل
هو اي العلم سقط ما وجوبه لاجله اي لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل
مقصود هو حاصل بدونها ثم هذا كلام في مفهوم الاسلام جعل بعض اهل العلم الاستسلام
والانقياد بالباطن الذي هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى التصديق وعليه فمفهوم الاسلام
جزء من مفهوم الايمان واطلق بعضهم اي بعض اهل العلم اسم المرادف على الايمان والاسلام
وكانه يعني صاحب التبصرة فانه قال الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم
وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلامه بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما
وهو عين ما اختاره المصنف بقوله والاظهر انهما اي الايمان والاسلام متلازما المفهوم
فلا يكون ايمان في الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا شرعا بلا ايمان
والاظهر ان التصديق قول النفس الناشئ عن المعرفة تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن
وفي بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليله بعده بقوله لان المفهوم منه اي من التصديق
لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القائل وهو فعل لساني او نفساني والمعرفة ليست
فعلا انما هي من قبيل الكيفيات المقولة الانفعال فيلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام
ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما
شرعا في الايمان اما على انهما جزآن لمفهومه شرعا او على انهما شرطان لاعتباره لاجراء
احكامه شرعا اي فلا يعتبر شرعا بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول وهو كونهما
جزئين لمفهومه يلزم النقل اي نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى اخر شرعي وهو اي
النقل بلا موجب اي بلا دليل يقتضي وقوعه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب واجابة من اجاب اليه دون
استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان بدليل
قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه

Copyright © King Saud University

ويسلم الى اخره حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله ان
تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في انه لغة مطلق التصديق وشرعا تصديق
بامور خاصة فهو تصديق بتلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوي وعدم تحقق الايمان بدونهما
اي بدون المعرفة والاستسلام ليس مستلزما جزئيتهما المفهوم اي لمفهوم الايمان شرعا لجواز
الشرطية الشرعية اي جواز ان يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقة التصديق بالامور
الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الامور هي ما علم من دين محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة ثم اشار
واذا بالتنوين عوضا عن الشرط المحذوف اي اذا تقرر ان كلا من الانقياد والمعرفة خارج
عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق الايمان بدونهما لا يستلزم جزئيتهما المفهوم
الايمان ظهر ان التصديق لغة بدونهما فثبت مع الكفر الذي هو ضد الايمان اي مع الحكم بكفر
من قام به ذلك التصديق كما التنبيه عليه لان [illegible] في العقل مع من ان يقول [illegible]
عند نبي كريم صدق بلسانه مطابقا هذا القول لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى اي
هوى نفس لذلك النبي بل قد وقع ذلك القتل كثيرا على ما نطق اي يطلع عليه من يتبع القصص
فان بعضها اي بعض القصص يفيد قتل بعضهم اي الانبياء مع العلم اي علم القاتلين بنبوتهم
لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام وبعضها اي القصص
يفيد قصد قتل بعضهم مع ذكر اي الاعتراف بنبوة ذلك البعض غير ان الله سبحانه سلم
ذلك البعض كما قصده عوج هو ابن عنق هو الجبار الذي اغواه بالسيد موسى مع اعترافهما
بنبوة السيد موسى عليه الصلاة والسلام على ما يفيده القصة المسطورة في قصص الانبياء
وبعض التفاسير فلا يكون وجود نحو هذا القول دالا على انتفاء التصديق من القلب
كما ظنه الاستاذ ابو القاسم الاسفرايني على ما قدمناه عنه وعبر عنه هناك بالامام
بل يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق على عدم اعتباره اي التصديق
بجعله شرعا من عوارض الكفر المخلد والايمان كما ان المقطوع به تضييع [illegible] اي [illegible]
سبحانه وتعالى ان يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما ذكر من الامور مع التصديق فقد
مراده يكون من استخف بنبي او بالمصحف او بالكعبة وهو مقتضى اعتبار تعظيم كل منها لان
الله جعله في رتبة علية من التعظيم عند الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف
بما عظمه الله تعالى جهله عالم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظمه

المذكور

يكفر عند الحنفية بما يدل على الاستخفاف بالدين

المذكور كفر الحنفية اي حكموا بالكفر بالفاظ كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين الذين
يجترئون بغفلتهم حرمات دينية لدلالتها اي دلالة تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف
بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا اي فقد حكموا بالكفر بالمواظبة على ترك السنة استخفافا بها
بسبب انها انما فعلها النبي زيادة او استقبحها بل جعلها على المواظبة اي بل قد كفر
الحنفية من استقبح من انسان اخر جعل بعض العمامة تحت حلقه او استقبح منه احفاء
شاربه فان قلت قد فسر الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسره به الشرع
فقد صرح نبينا عليه الصلاة والسلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بانه الاعمال
حيث قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقيم الصلاة
وتؤتي الزكاة الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فانه جعل
اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الاسلام قلت لا شك في انه اي
الاسلام يطلق على ذلك اي ما ذكر من الاعمال شرعا كما يطلق على ما ذكرنا من الاستسلام والانقياد
لغة وشرعا وما نسبناه له اي للاسلام من ملازمته مع الايمان كما قدم انه الاظهر وفي
التعبير مع المفاعلة انتقاد والاولى ان يقال من ملازمته للايمان او الاتحاد به اي عند
من اطلق انهما مترادفان هو اي الملازمة والاتحاد به اي بالمعنى الذي ذكرناه وهو الاستسلام
والانقياد واما بالمفهوم المذكور في قوله عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وهو الاعمال فلا يلازم الاسلام بهذا المعنى الايمان بل ينفك عنه الايمان اذ قد يوجد التصديق
مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال ويتفرع عنها اما هو اي الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية
فلا ينفك عن الايمان لاشتراط الايمان لصحة الاعمال فلا تنفك هي عنه بلا عكس اذ لا تشترط
الاعمال لصحة الايمان خلافا للمعتزلة واما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم اي مفهوم الايمان

في متعلق الايمان

على ما قدمناه عنهم اول الخاتمة **النظر الثاني** متعلقه اما ان يكون في الكلام حذف اي
النظر الثاني في بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حرف الجر واقيم المضاف اليه
وهو متعلق مقامه او يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثاني متعلق
الايمان بمعنى التصديق متعلق الايمان اي ما يجب الايمان به هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم من الله عز وجل فيجب التصديق بكل ما جاء به من الله تعالى من اعتقادي اي امر
المقصود منه اعتقاده ومن عملي اي امر المقصود منه العمل واعني بالتصديق الثاني اعتقاد

Copyright © King Saud University

يكفي الايمان الاجمالي وهو الاقرار بالشهادتين

حقيقة الشرعي اي اعتقاد انه حق وصدق كما اخبر به صلى الله عليه وسلم وتفاصيل هذين
يعني الاعتقادي والشرعي شيء يكثر جدا الانحصار في الكتب الكلامية وورد في السنة هي
تفاصيلها الان المقصود ما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات وما وردت به السنة
الاعتقادات او الشرعيات يكفي الاجمال وهو ان يؤمن بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله اقرارا
صادرا عن مطابقة جنانه واستسلاما به لسانه وجنانه المذكور في الصحاح واما التفا
صيل فان وقع منها في الملاحظة اي ملاحظة المكلف بعينه بصورة بان خطر ببال المكلف خاطر
في العقل اي تعقل ذلك الامر التفصيلي وجب اخطاره اي اعطاء ذلك الامر التفصيلي حكمه
المتعلق به خاصة من وجوب الايمان فيجب الايمان به تفصيلا فان كان ذلك الامر التفصيلي
ما ينفي جحده الاستسلام او يوجب التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم فجحده المكلف كفر اي حكم
بانه كافر والا اي وان لم ينف جحده الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق جاحده وضلل
اي حكم بانه فاسق ضال فالذي ينفي الاستسلام هو كما قدمناه عن الحنفية من الالفاظ و
الافعال الدالة على الاستخفاف وما ذكرناه قبله من قتل نبي اذ الاستخفاف اظهر فيه اي في
قتل النبي من ان تفعله اظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال الصادرة من المكلفين
كما هو من استقباح احواله الشارب المواظبة على ترك السنة استخفافا بها وما اي والذي
يوجب التكذيب هو جحد كل ما يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ادعاؤه ضرورة اي بحيث
صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث والجزاء والصلوات الخمس وحقيقة الحضرة النبوية
وحال غيره ممن لم يشهدها في بعض المتواترات دون بعض فكان ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر
وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا اي المشاهد وغيره فيه اي في وجوب
الايمان به كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به من وجود الله ووجوب
وجود ذاته المقدسة سبحانه وانفراده تعالى باستحقاق العبودية على العالمين اذ هو مالكهم
حقيقة لانه الذي اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو معنى نفي الشريك في استحقاق العبودية
وهو معنى التفرد بالالوهية وما يلزمه اي ما يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد اي انفراده تعالى
بالقدم وما هنا ذلك اي وما يعم عنه الانفراد بالقدم من الانفراد اي انفراده تعالى بالخلق
اي ايجاد الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم الانفراد بالخلق
من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا على ما عرف في الكتب التي من ان ثبوت استناد جميع

الحوادث

الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى
وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون
بعض اخرى منها بوقته الذي اوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس الا معنى هو الارادة وما جاء
صلى الله عليه وسلم به من القران انه كلام الله وما يتضمنه القران من الايمان بانه تعالى متكلم سميع
مرسل لرسل قصهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا منزل الكتب على من انزلها عليه من الرسل في الالواح
او على لسان الملك وانه له عباد مكرمون وهم الملائكة جمع ملاك على الاصل كشمائل وشمال
وهو مقلوب ملك بتقديم الهمزة من الالوكة وهي الرسالة اي موضع الالوكة عبر عنهم بالاجسام
النورانية المبراة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكل بالاشكال المختلفة وانه
اي ومن الايمان بانه تعالى فرض الصلاة والصوم صوم رمضان وفرض باقي الاركان اي اركان
الاسلام من الزكاة والحج وانه تعالى يحيي الموتى وان الساعة اتية لا ريب فيها وانه تعالى حرم الزنا
والخمر والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما اجمع عليه مما تضمنه القران او تواتر من امور الدين
فكل ذلك مما لم يختلف فيه حال المشاهد لحضرة النبوة وحال غيره ممن لم يشهدها وما يستدل اي
الذي لم يجيء هذا المجيء اي مجيء ما تضمنه القران او تواتر في امور الدين بان لم يتواتر بل نقل احادا
او خبر المسند فقوله اختلفا فيه اي اختلف فيه المشاهد لحضرة النبوة وغيره فيكفر المشاهد
لحضرة النبوة بجحده بثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به بسماعه
منه وانه لم يعلم من بعده وان علم ثم بكفر المشاهد بعد ذكر ما لم يدع صارفا عن حمل ما صدر
منه على التكذيب من نسخ ونحوه بيان الصارف دون الغائب الذي لم ينقل اليه الا احادا فلا
يكفر به حتى يكفر المشاهد لحضرة النبوة بالبناء للمفعول اي يحكم بكفره بانكاره سؤال الملكين
بعد الموت وانكاره ايجاب صدقة الفطر لشياعه كلا منهما من النبي صلى الله عليه وسلم ويفسق
بالبناء للمفعول الغائب به اي بانكاره كلا منهما ويضلل بالبناء للمفعول اي يحكم بانه ضال
عن طريق السنة وقيل بالتكفير اي بتكفير الغائب عن حضرة النبوة في انكار السؤال ايضا لتواتره
معنى كما قدمنا اولهذا الترجيح واستحقه تكفير من انكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره
مطلقا وقوله لانه تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وايجاب صدقة الفطر وهو ان الغائب
لم يسمعه من فيه اي من فم النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ثبوته من النبي قطعيا اي على وجه القطع
فلم يكن انكاره تكذيبا له بل كان تكذيبا للرواة او تغليطا لهم من غير موجب وهو اي ما ذكر

مهم
في حكم الثابت بالآحاد

Copyright © King Saud University

لا يشترط الحنفية في الاكفار سوى القطع في الثبوت

من تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة الموثوق بعد التهم وضبطهم ما يروونه وتقليلهم
من غير موجب شرعي وضلالة لا كفر اللهم الا ان رده استخفافا اذ كان اي كونه مما قاله
النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينزل في القران صريحا فيكفر لاستخفافه بجناب النبي صلى الله عليه وسلم
واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة اي لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق
بنت الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده
فانهم لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع في الثبوت اي ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار
لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله اي حمل الاكفار الذي هو ظاهر كلامهم على ما اذا علم المنكر
ثبوته قطعا لا على ما لم يعلم المنكر ثبوته قطعا وجعله بذلك لان مناط التكفير وهو التكذيب
او الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون اي انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا اما
اذا لم يعلم ثبوت ذلك الامر الذي انكره قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب فيه الانكار اللهم الا
ان يذكر له اهل العلم ذلك اي ان ذلك الامر من الدين قطعا فيلج بفتح اللام وبالجيم اي يتمادى فيما هو
فيه عنادا فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لامام الحرمين فانه قال لا يكفر
يكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله واول الاطلاق
من اطلق من ائمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على ان
التحريم ثابت بالشرع ثم حلله قال فانه يكون رادا للشرع انتهى والمعتمد عند الشافعية
عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه
بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي تشترك في معرفتها الخواص والعوام
كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق
بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا
نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة اول كتاب
القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع يكفر والحق ان المسائل الاجماعية تارة يصحبها التواتر
عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر جاحده لمخالفة التواتر لا لمخالفة
الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن
ان المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع واخذ من قول من قال انه لا يكفر مخالف
الاجماع انه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط بمرة لان حدوث العالم

ى

في اشتراط التبري من كل دين يخالف دين الاسلام

مما اجمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة
النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع واما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم
اي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبر والايمان به لاجراء احكام الاسلام عليه
من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى اخر احكام المسلمين كعصمة الدم وحل الذبيحة ونكاح
المسلمات وغيرها في نحو متعلق بالمصدر وهو اجرا اي انما شرطه بعضهم لاجراء احكام الايمان
في حق بعض اهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه الصلاة والسلام انما
ارسل الى المشركين من العرب فقط لا الى اهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم اتباع ابي عيسى
الاصبهاني اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل فلا يكتفى في اسلام
من يعتقد ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط بل لا بد ان ياتي بما يدل على براءته من كل دين
يخالف الاسلام بان ياتي بلفظ البراءة او يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق واعلم ان
اعتقاد العيسوية ونحوهم ينقض ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله عليه وسلم
يقتضي اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره بانه رسول الله الى الناس كافة
العرب وغيرهم فاخراج البعض من عموم رسالته ابطال لما تضمنه اعتقادهم من عصمته
فيكون ابطالا لاعتقادهم ونحو العيسوية بعض من النصارى يقولون انه مبعوث في اخر
الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من شرح الوسيط هذا وقول المصنف
هذا التبري انما شرطه بعضهم في حق بعض اهل الكتاب يؤذن بان الاكتفاء في حق غيرهم مطلقا
بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة
امر علم تحريمه من الدين ضرورة او تحريم امر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى ياتي
بالشهادتين ويتبرأ مما اعتقده وان اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا
رسول الله ويتبرأ من التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء احكام الاسلام لا بالنسبة لثبوت
الايمان له واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد اي
اتى بالشهادتين فقط كان مؤمنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري بالرفع على
الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد توحيد
الالوهية يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هذا ولم يشترط
بعضهم اي بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق هذا البعض ايضا لانه لا يشترط في حق

غيره كالنبوي والوثني اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلاة والسلام كان
يكتفي بالشهادتين منهم اي من اهل الكتاب مطلقا وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري
وليس فيه اي في اسلامه المنقول في البخاري زيادة على التشهد اي الاتيان بالشهادتين ونقل
ايضا غير ذلك اي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى مما يكاد انكاره ان
يكون انكار الضرورة ويجاب عن هذا بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم من كتابي او
مشرك فقد سمع منه ادعاء عموم الرسالة لكل احد فاذا تشهد انه رسول الله لزم تصديقه
اجمالا في كل ما يدعيه وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما اخبر
به عن الله تعالى ومما يدعيه عموم الرسالة وقد علمه وهذا بخلاف الغائب عن حضرته صلى الله عليه وسلم
فانه لم يسمع منه ادعاء عموم الرسالة فتمكنت الشبهة في اسلامه اي دخوله في الاسلام بمجرد
التشهد لجواز ان ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم اي عموم الرسالة جهلا منه بثبوت
التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به اي بالعموم هذا اوفي تلك التفاصيل المتقدم ذكرها المندرجة تحت
التشهد اي من تفاصيل اختلف فيها اهل التصديق بها داخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها
كفرا او ليس بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسئلة شهيرة وهي انه قد اختلف اي
اختلف اهل السنة في تكفير المخالف في بعض العقائد بعد الاتفاق منهم على ان ما كان من اصول
الدين وضرورياته وهذا العطف كالتفسير اي من الاصول المعلومة من الدين ضرورة يكفر المخالف
فيه اي يحكم بكفره مخالفه فيه كالقول بقدم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي العلم اي علمه
تعالى بالجزئيات وكلها من ضلالات الفلاسفة ومن هذا الصنيع اي الطريق الواضح ليس
في تكفير من قال به اثبات الايجاب بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشية لنفيه
اي القائل به وهم الفلاسفة الضلال اختياره سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى الله عما
يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس منه ذلك اي من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله
وما ليس منه ذلك مبتدا خبره قوله كنفي مبادي الصفات مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما
فانهم اثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مباديها التي هي العلم والقدرة ونحوهما ونفي عموم الارادة
لكل كاين من خير وشر كقول المعتزلة ان الشر غير مراد الله تعالى والقول بخلق القران كما
يقولونه ايضا فقد صرح حجة تفصيل الاجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما
ليس من ضروريات الدين بيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا الى تكفيرهم بذلك
نافي

مطلب في تكفير المخالف في بعض العقائد من اهل البدع

نافي الصفات وعموم الارادة جاهل بالله تعالى والجاهل بالله كافر والقائل بخلق القران
قد نطق الحديث بانه كافر فهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من قال القران مخلوق فهو
كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار الذي ذكره اما عن الاول والثاني
فهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس احد من اهل القبلة يجهله تعالى الا كذلك
فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم الذي هو القادر خالق السموات والارض واما
عن الثالث فهو ان الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان احادا لا يفيد علما فلا يكفر منكره او
يقال المراد بالمخلوق المختلق اي المفترى وليس محل نزاع لان قائله كافر قطعا وقد ذهب الاستاذ ابو
اسحاق الاسفرايني الى تكفير من كفرنا منهم اي اعتقد كفرنا ومن لم يكفرنا اخذا بقوله عليه الصلاة
والسلام فيما رواه الشيخان من قال لاخيه يا كافر فقد باء اي رجع به اي بالكفر احدهما وفي لفظ لهما
اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اي بصفة الكفر احدهما ان كان كما قال والا رجعت عليه
قال الامام ابو الفتح القشيري في شرح العمدة في الفقه كانه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على انه
يحصل الكفر لاحد الشخصين اما المكفر او المكفر فاذا اكفرني بعض الناس فالكفر واقع باحدنا وانا
قاطع باني لست بكافر فالكفر راجع اليه انتهى وقيل انما يكفر المخالف في عقيدته اذا خالف اجماع السلف
على تلك العقيدة وظاهر قول الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله انه لا يكفر احد منهم اي لا يحكم
بكفر احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين بالضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور
المتكلمين والفقهاء فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف
المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض
فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي رضي الله عنه
اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكر المصنف
انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد وان روي
عن ابي حنيفة رحمه الله ما ظاهره خلافه من انه قال الجهم هو ابن صفوان راس الفرقة المعروفة
بالجهمية اخرج عني يا كافر فليس تكفير الجهم منه لقول ابي حنيفة يا كافر على التشبيه لجهم
بالكافر في ايجاب المخالفة في اصل من اصول العقائد وقد اختلف الاصحاب في القول من الدين ضرورة وجرى
اي القول بعدم تكفير احد من المخالفين المذكورين مختار الشيخ ابي بكر الرازي وتلميذ على تكفير
وغيره من ائمتهم لكنه اي المخالف فيما ذكر مبتدع مخالف السنة ويفسق ايضا في بعضها اي يحكم بانه

مبتدع لاحداثه ما لم يقل به السلف من الصحابة والتابعين وبانه فاسق لبعضهم عن الحق لانه
كانه يقام عليه البرهان فيصر ولا احتمال دليل فيحكم بفسقه بناء على وجوب اصابة الحق
فيها اي في مواضع الاختلاف في اصول الدين عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته بخلاف ما هو
لمن يعتقد الخلاف في الفروع التي لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها سائغ وان قلنا بالمرجح اذ الحق
فيها معين والمصيب فيها واحد وهو مما لا نعلم من يقول بالتكفير بالمخالفة فيه واختلافات
في مسائل منه لا يليق بهذا المختصر تطويلها ومنها ان المعتزلة انكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد
فجعله بعضهم كالجبائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي واتباعه
وجعلوا العبد قادرا على فعله اي اثبات التنزيه كقول المجوس في الايمان والكفر عندهم من
فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع متقدمي الامة على الابتهال الى الرب تعالى
ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق

في قبول الايمان الزيادة والنقص

النظر الثالث في حكم الايمان من قبول الزيادة والنقص ووصفه بانه مخلوق ودخول
الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه وفيه مسائل اربع لهذه الاحكام المسئلة **الاولى**
في قبوله الزيادة والنقص قال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان ولا ينقص
وهذا القول اختاره من الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وذهب جمهورهم اي اكثر الاشاعرة الى
زيادته اي الايمان ونقصانه قال القاضي الامام فخر الدين الرازي وغيره الخلاف مبني على
اخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه اي عدم اخذ الطاعات في مفهومه فعلى الاول
وهو اخذ الطاعة في مفهومه على وجه التركيب كما تقدم نقله عن الخوارج او على وجه التكميل
كما هو مذهب المحدثين يزيد الايمان بزيادتها اي الطاعات وينقص بنقصانها وعلى الثاني
وهو عدم اخذ الطاعات في مفهوم الايمان لا اي لا يزيد ولا ينقص فانه اسم للتصديق الجازم
مع الاذعان اي القبول باطنا كما قدمناه وهذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات ولا بضم المعاصي
اليه وفيه اي فيما قيل من هذا البناء نظر اذ قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بانه مجرد
التصديق لظواهر من الادلة كقوله تعالى زادتهم ايمانا من قوله تعالى في سورة التوبة فاما
الذين امنوا فزادتهم ايمانا ونحوه كقوله تعالى ويزداد الذين امنوا ايمانا والذين اهتدوا زادهم
هدى واتاهم تقواهم ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا يا رسول الله
ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار

رواه

رواه ابو اسحاق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى
بن فروخ عن اسماعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر وقالوا اي القائلون
بان الايمان مجرد التصديق لا مانع عقلا من ذلك اي من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد
وينقص قالوا ان اليقين الذي هو مضمون التصديق لكونه اخص من التصديق يتفاوت
قوة اي من جهة القوة في نفسه فانه في القوة مراتب متفاوتة من اجلى البديهيات ككون الواحد
نصف الاثنين منتهيا الى اخفى النظريات الفقهية التي منها كون العالم حادثا ولذا اي لتفاوته
قال السيد ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب الترقي في الايمان وسيأتي تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن
قلبي مما يزيد المقام وضوحا والحنفية ومنهم امام الحرمين وغيره وهم بعض الاشاعرة لا يمنعون
الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي اي تلك الجهات غير نفس الذات اي ذات التصديق بل
بتفاوته اي بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات يتفاوت المؤمنون عند الحنفية ومن
وافقهم لا بسبب تفاوت ذات التصديق وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال اقول ايماني
كايمان جبريل ولا اقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه
لا يقتضيه اي لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل الصفات بل يكفي لاطلاقه المساواة في بعضها
فلا احد يسوي بين ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبياء من كل وجه بل يتفاوت ايمان
احاد الناس وايمان الملائكة والانبياء غير ان ذلك التفاوت انما هو بزيادة ونقص في نفس
الذات اي ذات التصديق والاذعان القائم بالقلب او هو تفاوت لا بزيادة ونقص في
نفس الذات بل بامور زائدة عليها فمنع ابي حنيفة ومن وافقه الاول وهو التفاوت
في نفس الذات وقالوا اما محل الثاني يعني من ان القطع يتفاوت قوة اي من حيث القوة في
ذاته انما هو راجع الى جلائه اي ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد
ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى
ان يقال كالجزم في حكمنا بذلك في قولنا وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ هذا اي هو ان
العالم حادث كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الاخر وهو ان الواحد نصف الاثنين
خصوصا مع عدم ترتيب النظر وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم اي غيبته عن الذهن فمحل الكلام
اي الجزم بان الواحد نصف الاثنين اقوى وليس باقوى في ذاته انما هو اجلى عند العقل فمعنى

Copyright © King Saud University

معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على اشياء متفاوتة
فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا الماهية لها واخرى ماهية لامتناع تحقق
الماهية واختلاف جزءها ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده
بالشدة فقد يكون بالاولية وبالتقدم والتاخر ولو سلمنا ان مابه التفاوت في افراد المشكك نسخة
كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج وقوله ماخوذ جزء ثابت
اي ولو سلمنا ان مابه التفاوت في البياض ماخوذ في ماهية البياض بالنسبة الى خصوص هو
محل كالثلج لانسلم ان ماهية اليقين منه اي من المشكك الموصوف بما ذكر لعدم ما اي دليل يوجبه اي
يلزم عنه القول به ولو سلمنا ان ماهية اليقين تتفاوت لانسلم انه تفاوت بمقومات الماهية
اي اجزائها بل بغيرها من الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف والتكرار ونحوه وقد ذكروا
يعني الحنفية دليلا فيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة انه اي الايمان يتفاوت
باشراق نوره اي بزيادة اشراقه في القلب وزيادة ثمراته فان كان زيادة اشراق نوره هو
زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين
لذلك اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصا
هل هي داخلة في مقومات حقيقة اليقين او خارجة عنها فقد اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت
الايمان والنافين له على ثبوت التفاوت في الايمان بامر معين والخلاف في خصوص نسبة
اي نسبة ذلك الامر المعين الى تلك الماهية بدخوله في مقوماتها او خروجه عنها لا عبرة به
لانه ليس خلافا في نفس التفاوت وان كان زيادة اشراقه في القلب غير زيادة القوة فالخلاف
ثابت ومن الخوارج اي الامور الخارجة عن ماهية الايمان التي يثبت بها اي بتلك الامور الخارجة
التفاوت في الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث قال في الارشاد في جواب سؤال النبي من
الانبياء صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه في الايمان باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه
من مخامرة الشكوك يعني الامام باستمرار التصديق توالي اشخاصه لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي
اشخاصه لاستمرار مشاهدة الدليل الموجب للتصديق واستمرار مشاهدة الجلال والكمال بعين
البصيرة حال وغيره اي غير النبي حيث يرد اي يغيب عنه ذكر تارة فلا يشهده ويحضر اخرى
فيشهده فيثبت للنبي والاكابر من المؤمنين اعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فيكون
ايمانهم لذلك اكثر فاستمرار حضور الجزم قد جعلا اي يعني زيادة قوة في ذاته اي ذات الجزم

وليس

٨٥

وليس لياه اي وليس ذلك الاستمرار زيادة قوة او اياه اي او ان يكون زيادة قوة ولكن ليس داخلا
في حقيقة الايمان على ما رددناه اي اثبتناه من الترديد الذي ذكرناه انفا اي فيما يتولنا
هو زيادة ونقص في نفس الذات او بامور زائدة عليها مع الكلام على ذلك والعهد الذي ذكرناه
من تاويل الزيادة ترد الظواهر الناطقة بالزيادة من الاي التي سردنا عددا منها فيما مر ومن
الحديث الذي قدمناه وقول سيدنا علي رضي الله عنه لو كشف الغطا عن الامور الغيبية من الحشر
والنشر والحساب وغيرها بان شاهدتها واقعة ما ازددت يقينا لها الظاهرة بالرفع نعت
لقوله اي قول علي الذي هو الظاهر في تصور زيادته اي اليقين ان قوله ما ازددت يقينا يؤذن
بان اليقين يقبل الزيادة يرد الى الزيادة والمراد ما تضمنه من الزيادة الى الزيادة بما قلنا اي
بالمعنى الذي قلناه وهو ما يحصل بامور خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره امام الحرمين
فقوله والمستد خبره يرد مقدرا قبل قوله الى الزيادة دل عليه يرد المذكور هذا الذي ذكرنا على
ذكرنا لكن هنا سؤال وجواب اشار اليهما المصنف بقوله ولما كان ظاهر قول الخليل اي ابراهيم عليه
السؤال انه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم صلى
الله عليه وسلم حين قيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي يقتضي عدم الاطمينان قبل ذلك
وهو ينافي القطع وعدم التردد والخليل عليه الصلاة والسلام من اعلى الخلق مرتبة في الايمان
فكيف طلب ما يحصل به قلبه بالايمان هذا تقرير السؤال واما الجواب فاشار اليه بقوله احتيج وهو
جواب لما اي لما كان هذا الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى التاويله فقيل في تاويله الخطاب اي قوله
بلى ولكن ليطمئن قلبي مع الملك يعني قال له الملك اولم تؤمن فقال بلى ولكن ليطمئن قلبه بانه اي الملك
المخاطب حين باعلمه الله والتاول البعيد يعني اي يعني هذا التاويل اي يتبين به بطلانه لان
الاية مصرحة بان الخطاب للرب تعالى وانه المخاطب لابراهيم وقيل في تاويله المراد في الاية بقوله
ليطمئن قلبي زيادة الاطمينان اي ليزداد قلبي طمانينة ويرجع الكلام في معنى زيادته وعلى فيه
ما تقدم من ان الزيادة في ذات الايمان او بامور خارجة على ما عرفت تقريره وقيل في تاويله طلب
السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم حصول القطع بالاحيا بطريق اخر وهو البديهي الذي بداهته
بسبب وقوع الاحساس به اي بالاحيا وهذا التاويل حسن ولكنه لا يبين فيه محل النزاع
لاحد الفريقين لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص او لا يزيد ولا ينقص ولا يبنى على
هذا التاويل لا يفيد اثبات ذلك ولا نفيه وحاصله اي حاصل هذا التاويل انه لما قطع

الظاهر ان قوله علي مجرور معطوف على قوله من الاي

Copyright © King Saud University

السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم بذكر اي بالقدرة على احياء الموتى عن موجبه بكسر الجيم
اي الدليل الموجب للقطع اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته
وضرب المصنف لذلك مثلا بقوله لكن قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنة جمع جنان
جمع جنة اي من بساتين كثيرة يانعة او ذات ثمار نضيجة وانهار جارية فنازعته نفسه
في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها اي طلبت منه ذلك فانها اي النفس لم تسكن عن ذلك
الطلب وتطلب سعي لتحصيل مناها اي ما تمنته من المشاهدة وكذا انها اي النفس في اول
لمانع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطلب لتحصيل القطع بوجود دمشق او الوهن
بثبوته وهذا التاويل يشير الى ان المطلوب بقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي
هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد
السلام في جواب السؤال او المطلوب سكونه بحصول ما تمناه من المشاهدة الحاصلة للعلم
البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه اعلم **المسئلة الثانية** في وصف الايمان بانه مخلوق
لمشايخ الحنفية خلاف في ان الايمان مخلوق او غير مخلوق والاول وهو القول بان الايمان
مخلوق محكي عن اهل سمرقند من مشايخ الحنفية والثاني وهو القول بان الايمان غير مخلوق محكي
عن البخاريين منهم وهذا الخلاف صادر بعد اتفاقهم يعني الفريقين على ان افعال العباد كلها مخلوقة
لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى الائمة المعروفة بما وراء النهر كابن الفضل الشيخ اسماعيل
بن الحسين الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الالف
نون ولاية وراء الشاش والتي مدينة وراء سيحون وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا
اي حكموا بالكفر من قال بخلق الايمان اي بان الايمان مخلوق وانكروا عليه اي على القول بخلق
الايمان خلق كلام الله تعالى وردوه اي القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح بن مريم عن
ابي حنيفة ونوح عند اهل الحديث غير معتمد وقال هؤلاء في توجيه كون الايمان غير
مخلوق الايمان امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم
انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم به اي بالايمان وهو لا اله الا الله
محمد رسول الله قد قام به ما ليس بمخلوق كما ان من قرا القرآن قرا كلام الله الذي ليس بمخلوق
ونبه اي الشارح بقراءة ما نظمه الغير اي الذي نظمه الخاطر من خطبة او شعر ولا ينقطع بذلك القراءة
النسبة اي نسبة ذلك النظم المعزو اليه اي الى الناظم خطبة كان او غيرها بان يقال قال فلان خطبة
فلان

الاختلاف في ان الايمان مخلوق اولا

فلان وقال شعره فينسب الخطبة الى منشيها والشعر الى ناظمه ويقال لمن تكلم بكلام جيد
مثلا ولم ينسبه لقائله هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان اي الذي تكلم به اولا مع انه اي
قائله الثاني هو المتكلم به الان قال بعضهم اي بعض من عاصرنا ما ذكر القول بان الايمان
غير مخلوق يقال وفلان تكلم بكلام فلان اذا قرا منظومه الدال على كلامه فمن قرا هذا المنظوم
الدال على كلام الله تعالى يصير قاريا لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازا الا ان تلاوة الكلام لا يكون
الا هكذا بان يقرا المنظوم الدال على كلامه هذا الذي ذكرناه في توجيه القول بان الايمان غير
مخلوق هو غاية متمسكهم وجملتهم مشايخ سمرقند اي بعض مشايخ سمرقند على البخاريين
ومن تبعهم الى الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
وكل منهما فعل من افعال العباد وافعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من اهل السنة وقد
ذكروا اي علماء الحنفية البخاريين وغيرهم في الفقه ما هو لازم لهم ببطلان متمسكهم وهو ان من
قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى اخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب فانه
وهو اي الجنب ممنوع من قراءة القرآن فظهر بهذا الذي ذكروه في الفقه ان ما وافق لفظه لفظ
القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى فبطل ما تمسكوا به ولابطاله
وجه اخر وهو انه يلزم ايضا كون كل ذاكر لله من القائلين سبحان الله والحمد لله ونحوهما بل كل
متكلم في اي غرض فرض وان لم يوافق كلامه نظم القرآن الا في اجزائه قد قام به هذا الخبر كون اي
يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى وذلك
ما لا يقولونه وبيان لزومه انه اي من تلك الاجزاء ما اي جزء يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل
ان لا يشتمل كلام على كلمة منها واقع في القرآن وان كان قيام ما ليس بمخلوق به اي بالمتكلم لغرض
من الاغراض باعتبار موافقته لفظه لفظ القرآن فلا تخصيص الايمان بل كل متكلم يلزم قيام ما ليس
بمخلوق به كما قلنا وان كان قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم
لم يلزم مدعاكم من كون الايمان غير مخلوق فان المتلفظ بالشهادتين اقرارا اي لاجل الاقرار
بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن انما قصد الاقرار بالتصديق ونص كلام ابي حنيفة في الوصية
مصرح بخلق الايمان وليس المراد الوصية التي كتبها النعمان التي تجمع الوحدة والتشديد
الثلاثة فيه النصرة في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لاصحابه في مرض موته
حين سالوه ان يوصيهم وصية على طريق اهل السنة والجماعة حيث قال في هذه الوصية

لتصديق او حال كونه قاصدا اقرارا

Copyright © King Saud University

القائم بقارئ القرآن حادث اي اللفظ والملفوظ

ثم بان القدم جميع اعماله واقواله ومعرفته مخلوق انتهى قال المصنف ثم نقول الذي نعتقده ان
القائم بقارئ القرآن كله بل وقع منذ احداث جزء وبالجملة حدوث وانما حكمنا بان ما يقوم
به حادث لان القائم به ان كان مجرد اللفظ وهو المعنى المصدري في الملفوظ وهو المعنى الحاصل
بالمصدر بان كان غير ممتد ولا يتوقف اصلا في نفس بشرع لسانه في محفوظه حال كونه اي القارئ
غير واع لما يقول الصلاة ولا متعقل معناه فظاهر ان ما قام به حادث اذ الاول وهو اللفظ المراد
به معناه المصدري امر اعتباري لا تحقيقي والاعتباري حادث لانه مسبوق بمعتبره والثاني
وهو الملفوظ معلوم كون العدم سابقا عليه ولحصوله وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما كنه
العدم كذلك لانه ما ثبت قدمه استحال عدمه كما هو اول الكتاب وان كان القارئ متدبرا لما يتلو
فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم اي نظم القرآن وغايته ان تدل على المعنى القائم بذات
الله تعالى القطع بانها اي الصور الحادثة في نفس القارئ المتدبر ليست عين المعنى القائم بذاته
تعالى اذ لا يتصور انفكاك ذلك المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات ثم شتان اي افترق
ما بين الصفتين في النوع لان كلا منهما من نوع سوى النوع الآخر فان القائم بذات الله تعالى
الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسي فقوله الذي في محل نصب نعت القائم وقوله
صفة الكلام خبر لان والقائم بنفس القارئ هو صفة العلم بتلك المعاني النفسية لا صفة الكلام
ارأيت قارئ اقيموا الصلاة هل قام بنفسه طلبها اي الصلاة او اقامتها اي الاتيان بها وهيئة
داخل في اركانها كلا نشك فانه لم يقم به طلبها من المكلفين انما قام به علم بان الله طلبها
من المكلفين وكذا الحال في كلام الغير من امره اي امر ذلك الغير ونهيه وخبره لم يقم بنفسه
منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر ونهى او اخبر فان قيل فكيف قال اهل السنة القراءة حادثة
اعني بالقراءة اصوات القارئ المكتسبة له ولذا اي ولكونها حادثة مكتسبة يؤمر بها اي بايجادها
تارة كما في الصلاة امر ايجاب كقراءة الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها اخرى
كما في حال الجنابة والحيض وكذا الكتابة وهي ايجاد الكاتب صور الحروف فانها حادثة
ولذا يؤمر بها تارة كما في كتابة المصاحف للمتطهر وينهى عنها اخرى كما في حال الجنابة والحيض
والمقروء بالالسنة المكتوب في المصاحف المسموع بالاسماع المحفوظ في الصدور قديم
وهذا الذي قاله اهل السنة من انه محفوظ في الصدور يقتضي قيامه اي المعنى القديم بنفس
الانسان لان المحفوظ مودع في القلب الذي هو محل الفهم والتعقل فالجواب انه اي اذ هذا

في معنى قولهم القراءة حادثة والمقروء قديم

النفسية

الذي

الذي قاله اهل السنة ظاهر فيما ذكرت ايها السائل من قيام المعنى القديم بنفس الانسان
غير انهم لم يريدوا هذا الظاهر بل تساهلوا في هذا اللفظ الذي عبروا به وهو جوابنا
اي بل يدل على تساهلهم حيث اطلقوا هذا الكلام الذي ذكروه اي لم يعقبه بقولهم ليس
المقروء المكتوب المسموع المحفوظ حالا في لسان ولا في مصحف ولا قلب اذ المراد به اي بقولهم المقروء القديم
بالقراءة وبقولهم المكتوب في المصاحف المفهوم من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة
وهذا اي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم بان المعنى المعلوم المفهوم من
اللفظ ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو متعلق العلم والفهم
فليس حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل بعضهم اي بعض اهل السنة انهم منعوا
من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى في لسان او قلب او مصحف وان اريد به حال الاطلاق الكلام
اللفظي رعاية للادب لئلا يسبق الى الافهام ارادة النفسي القديم وبالله التوفيق هذا آخر كلام المصنف
اي من اول المسئلة
ويتعلق بالمسئلة بعد ذكر امور الاول ان في الحنفية خلافا في الاخرة يؤذن بان
الخلاف في المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الاشعري الخلاف وغيره فنقل
مرة اطلاقا في هذه المسئلة ولدينا ها هنا بطرق متصلة اليه فيها من اجازة وعبارة
من ذهب الى انه يعني الايمان مخلوق الحارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز
المكي وغيرهم من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون
ان الايمان غير مخلوق الامر الثاني ان الاشعري مال الى ان الايمان غير مخلوق ووجهه
بما حاصله ان اطلاق الايمان فيه خفاء فلو قال ان الايمان مخلوق ويطلق على الايمان الذي
هو من صفات الله تعالى لان من اسمائه تعالى الحسنى المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز وايمانه هو
مفهوم تصديقه
تصديقه في الازل بكلامه القديم اخباره الازلي بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى اني انا الله
لا اله الا انا ولا يقال ان تصديقه تعالى حادث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر
الثالث انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند التامل محل خلاف لان الكلام ان كان في الايمان
الحاصل به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة اسباب تحصيله المخلوق فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا
وان اريد الايمان الذي دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى يعني انه المصدق
لاخباره بوحدانيته في قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله اني انا الله لا اله الا انا فلا يتجه
لاهل السنة خلاف في انه قديم واما ان اريد تصديقه رسله باظهار المعجزات على ايديهم

تحقيق مهم في مسئلة الاختلاف في ان الايمان مخلوق ام لا

هذا من

٦١

Copyright © King Saud University

ثبوتي صفات الافعال وقد تقدم الكلام فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واطلاقها
يدل على انه صلى الله عليه وسلم بكلامه في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان
قلت يرجع الخلاف في اطلاق قول القايل الايمان مخلوق يريد بالايمان المعنى اللغوي
التصديق بالايمان الذي هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذي هو من المخلوق ملتزم به
ويكون قول القايل بجواز اطلاق ان الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى الملتزم به
خاصة لانه المتبادر من اطلاقه في لسان اهل الشرع واحتمال ارادة ما يصدق به وغيره
بعيد جدا والقايل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان الذي هو وصف لله تعالى
وان الاطلاق يوهم القول بانه مخلوق وهو خطا وضلال فقد تحقق ان ما هو محل النزاع قلنا
ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحقيقنا
لهذا المعنى هذا الوجه من النفايس والحمد لله **المسيلة الثالثة** اختلف في جواز ادخال
الاستثناء في الايمان بان يقال انا مومن ان شاء الله فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه
قالوا وانما يقال انا مومن حقا واجازه كثيرون من العلماء منهم الشافعي واصحابه وهذا النقل عن
الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بان شيخ الاسلام ابو الحسن السبكي
نقل في كتابه له مفردة على هذه المسيلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول اكثر السلف من
الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية
والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري انتهى ولا خلاف بينهم اي بين القايلين بدخول
الاستثناء والقايلين بمنعه في انه لا يقال انا مومن ان شاء الله للشك في ثبوته اي الايمان
للحال اي حال التكلم بالاستثناء المذكور قطعا اي وان لم يكن ذلك بان كان الاستثناء
للشك كان الايمان منتفيا لان الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون
شك غير ان بقاءه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة اي الذي يوافي العبد عليه
اي ياتي متصفا به آخر حياته واول منازل الاخرة غير معلوم له ولما كان ذلك يعني ايمان
الموافاة هو المترتب عليه النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم بقوله انا مومن ان شاء الله
وربطه اي الايمان في قوله انا مومن بالمشية وهو اي ايمان الموافاة امر مستقبل فالا
فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فلذوجه بوجه
تركه الالة اي المشار لما كان ظاهر التركيب في قول القايل انا مومن ان شاء الله الاخبار

في قول انا مومن ان شاء الله

بقيام

بقيام الايمان به في الحال وقران بالنصب عطفا على قوله الاخبار اي لما كان ظاهر التركيب امرين
الاخبار المذكور واقتران كلمة الاستثناء به اي بالاخبار بقيام الايمان به في الحال كان تركه
اي ترك الاستثناء ابعد عن التهمة بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبا
لذكره وان كان هذا انما يمشي عند اطلاق اللفظ دون قصد الايمان للموافاة المقتضي للتبرك
بالمشية خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال اما من علم قصده بقراين ظاهرة فلا وجه
لمنعه لما اشار اليه الجواب عن هذا بقوله واما من علم قصده ايمان الموافاة وانه انما استثنى
تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما نعتاد النفس اي نفس من ياتي بالاستثناء المذكور التردد في
الايمان في الحال لكثرة استشعارها اي النفس بواسطة كلمة الاستثناء بترددها اي النفس في
ثبوت الايمان واستمراره وهذا اي كثرة استشعار النفس ~~بواسطة كلمة الاستثناء بترددها~~
بالتردد في ثبوت الايمان واستمراره مفسدة اذ قد يجر الى وجوده اي التردد في الثبوت والاستمرار
اخر العمر اذ الاعتياد فاعل يجر به اي بذلك التردد خصوصا والشيطان متسلط اي متسلط على
نفسه بل هي يسبيك ساع في هذا كل بابن ادم لا شغل له سوا ذلك فيجب حينئذ تركه اي
الاستثناء المودي الى هذه المفسدة وانت خبير بان استشعار النفس في نفسه انما هو
باعتبار التعلق وهو خلاف المفروض اذ المفروض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة خوفا
من سوء الخاتمة والله التوفيق **المسيلة الرابعة** الايمان باق حكما مع النوم ومع الغفلة
ومع الغشية اي الاغما ومع الموت وان كان كل منها اي من هذه الحالات الاربع تضاد التصديق
مطلقا حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص ويضاد المعرفة كذا ذكره وهذا انما يتم
الى تفسير الايمان بالمعرفة ولكن الشرع حكم ببقا حكمهما اي التصديق والمعرفة الى ان
يطرق صاحب التصديق والمعرفة الى ما يبطلها باكتساب ما اي باكتساب امر حكم الشرع
بمنافاته لهما على معرفته فيما سبق فيرتفع بهذا الاكتساب ذلك الحكم الذي حكم الشرع
ببقايه خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة اي فلا يوصف النايم ولا
الميت بانه مومن وفي عبارة المصنف هنا نظر من وجهين احدهما انه جعل خلاف المعتزلة
في ان النوم والموت يضادان المعرفة وقد قدم عن غيرهم واهل السنة من ذلك فلم يتحصل
من كلامه ما هو محل خلاف والثاني ان ما اقتضاه كلامه من ان المعتزلة قالوا بسلب الايمان
عن النايم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم وهو انهم انما اوردوا ذلك الزاما لمن قال ان

رابعها

الايمان باق حكما مع النوم والغفلة

بقصد

الايمان هو التصديق فقط لما يرد عليهم الاجماع على وصف النائم ونحوه بالايمان وعبارة
المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المؤمن مؤمنا حين لا يكون مصدقا
كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع ثم ذكر في المواقف جواب اهل
السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من امن في الحال او في الماضي ولانه حقيقة فيه بل لان
الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا اي فان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم اي على المعتزلة
مثله في الاعمال اي لانها عندهم من الايمان والنائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في
الايمان فلا يكونان مؤمنين وهو مخالف لهم لان الحكمي كالمحقق انتهى وقد استدل المصنف
بنيانه وصف الايمان على وصف النبوة فقال واذا قلنا ان النبوة من الانباء والنبي بهمزة
دونه معناه المنبئ عن الله تعالى وهو بدون الهمزة مخفف من المهموز بقلب الهمزة ياء وادغام
فلا شك انه اي النبي ليس منبئا حال النوم ولا مبلغا في حال السكوت والموت مع ان
الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه اي عن الله تعالى الا مرة واحدة ولا يرتاب
في ذلك من له ادنى مسكة وايضا الاتفاق واقع على ان حكم النكاح وحكم سائر العقود باق
بعد فناء الايجاب والقبول الذي هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك والحاجة فيما نحن
فيه من الايمان اليه اي الى بقاء الحكم اشد اي اكثر لان عصمة الدم والمال منوطة به واما
ان كانت النبوة بدون همزة ماخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرفعة
ليكون معناها مرتبة من مراتب القرب المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى خاصة نون
ثانية وجملة يقترن بها في موضع النعت الثالث اي موصوفة بانه يقترن بها ايجاب
التبليغ عن الله تعالى عمن اوحي اليه بذلك اي بان يبلغ عن الله احدا لا مفعول لاجله
متعلق بايجاب التبليغ لاجله الى حمد الله تعالى ذكر التبليغ وكونه القيام باعبائه فهي
اي النبوة بهذا المعنى بعينها باقية ابدا وصف الروح اذ الروح لا تفنى بفناء البدن
والله اعلم قال المصنف رحمه الله تعالى وختم هذا الكتاب بما يوضح عقيدة اهل السنة
والجماعة بان نذكر اجمالا ما تقدم تفصيل معظمه فان في ذكر الجمل بالاجمال بعد ذكر
التفاصيل جمع النشر فيحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها
وهي اي عقيدة اهل السنة انه اي الرب تعالى واحد بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام
وانه لا يشبهه ولا يشبه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل لا شريك له في الالوهية

والمعنى ان ايجاب التبليغ صح

وهي

٩٦

وهي استحقاق العبادة منفرد بخلق الذوات بصفاتها وخلق افعالها فلا خالق سواه
سبحانه ومنفرد بالقدم بذاته وبصفاته الذاتية فلا ابتداء لوجوده ولا قديم بذاته
ولا بصفة سواه سبحانه وكذا صفاته الفعلية فهي قديمة عند الحنفية من عهد الامام ابي
منصور رضي الله عنه فلم يزل خالقا ورازقا فهو خالق قبل وجود المخلوقين ورازق قبل وجود
المرزوقين اي ان هذا الوصف ثابت له في الازل والاشعرية ردوا انكر الصفة المذكورة
على ما سبق تحقيقه وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها افعاله وصفات ذاته وهو مبتدا خبره قوله
حياته وما عطف عليها اي هي حياته وعلمه الى اخرها والحياة صفة تقتضي صحة العلم ونحوها
وحياته تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوقين وعلمه تعالى وهو صفة بها
امتياز الاشياء بلا ارتسام لصورها في قلب ولا دماغ لتعاليه سبحانه عن الة من الارتسام القول
وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بما سيكون كان اي وجد في الخارج او هو كائن قبل
كونه اي وجوده الخارجي من حركة كل شجرة ونحوها كالذرة والهباء وسكونهما بيان للجزئيات
التي هي من متعلق العلم عند اهل السنة بعلم واحد لان كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما
التكثر في المتعلقات والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم بحسب تجدد المعلومات كعلوم المخلوقين
وقدرته بالرفع عطفا على حياته ايضا على كل الممكنات وارادته وقد سبق تعريفها
ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات والطاعات
بارادته ومحبته ورضاه وامره وكل من المحبة والرضى وهما بمعنى اخص من الارادة والمشيئة
وهما بمعنى اي كل من الرضى والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسي والمعاصي بارادته
تعالى لا بمحبته ورضاه وامره قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال ان الله لا يامر بالفحشاء
والله لا يحب الفساد والكل اي كل الكائنات من الطاعات والمعاصي وغيرهما بقضائه وقدره
تعالى بلا جبر منه ولا الجاء في الافعال التكليفية والقضاء عند الاشعرية كما قدمناه عن
شرح المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وكما مر وقد نقل عن
الماتريدي وقررناه من ان معنى قضائه تعالى علم ازلي بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره
ايجاده اياها على ما يطابق العلم وسمعه بالرفع عطفا ايضا على حياته بلا صماخ لكل

Copyright © King Saud University

خفي كوقع ارجل النملة على الاجسام اللينة وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلامه وبصره
بالرفع عطفا على بلا حدقة بقوله تعالى رب العالمين عن ذلك اي عن الصماخ والحدقة
ونحوهما من صفات المخلوقين لكل موجود متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم
او حادث جلي او دقيق كارجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء
وخفايا السرائر ومتكلم بالرفع خبر ثالث لانه اي انه تعالى واحد منزه فذكر متكلم ويصح
كونه خبر مبتدا محذوف اي هو متكلم بكلام قائم بنفسه ازلا وابدا منافي للآفة والسكوت
والمراد ان كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة المخلوق من الآفة المسماة
بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على ارادة الكلام في النفس ومن السكوت الباطني وهو الذي
ترك الارادة مع القدرة عليها ليس بصوت ولا حرف لان الحروف والاصوات اعراض
حادثة وهو سبحانه لا تقوم الحوادث به لانه لو جاز قيام الحادث به لزم عدم خلوه عن
الحادث لاتصافه قبل ذلك بضده الحادث لزواله وبما يثبته هو فلا يصح عليه حركة ولا سكون
لانهما من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمية كما مر اول الكتاب ولا يحل تعالى
في شيء لا ذاته ولا صفاته اما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الحيز تبعا وقد مر اول الكتاب
تنزيهه تعالى عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال الى المحل واما صفاته
فلان الانتقال من صفات الذوات اي الاجسام ليست صفاته من قبيل الاعراض لكن الاعراض
حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه ولا غيره اي ليست صفاته
عين ذاته ولا غير ذاته اما انها ليست عين الذات فظاهر واما انها ليست غير الذات
فالمراد بالغيرين هنا ما ينفك احدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه احدث سبحانه
العالم باختياره خلافا للفلاسفة في قولهم بالايجاب الذاتي من غير غرض له تعالى في
احداثه هو اي ذلك الغرض استكمالا اي طلب حصول كمال زائد على ما كان قبل احداثه لا
يتجدد له بايجاد ما اوجده ولا ما اوجده من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه باسمائه
وصفات ذاته لا ضد له ولا مشابه في ذات ولا في صفة ولا في فعل ولا حد له سبحانه
لا بمعنى الطرف المحتوي على جزء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول يعطف قوله ولا نهاية
عطف مباين وعلى الثاني عطف تفسير وعلى ارادة المعنيين معا عطف خاص على عام
ولا صورة لان الطرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام
وقد

وقد ثبت فيما مر انه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها تستحيل عليه سبحانه سمات
النقص كالجهل والكذب بل يستحيل كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفات
الاله صفة كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا في مكان وقد مر هذا التنزيه
مع ادلته اول الكتاب لا يكون في ملكوته تعالى الا ما يشاء من خير وشر ونفع وضر وربح
وخسر بل لا تقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شيء
هو الغني مطلقا قال تعالى والله الغني وانتم الفقراء فكل موجود مفتقر اليه تعالى في وجوده
وبقائه وسائر ما يعود به وانه تعالى يحكم بالاثم ويناسبه ما يعوده او يحكم بالكاف
كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكبر اخلق ما خلق عبثا وفق الحكمة يتضمن مصالح
دنيوية او دينية وامر بما امر به وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك غفور يمحو
اثر المعصيات ويشكره بالاحسان غفور بكبائر من يشاء من عصاة مرتكبي الكبائر خلافا
للمعتزلة واصل الغفر لغة الستر والمراد به هنا ستر ما ينبغي ظهوره من العبد عمدا او الترداد
بشفاعة من يشاء تعالى ان يشفع من نبي او ولي او بلا شفاعة بل برحمته تعالى الا الكفر
فاهله مخلدون في النار قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء والمؤمنون مخلدون في الجنة بعد دخولهم اياها ابتداء من غير عذاب
بسبق لطف عاقبة امرهم ان ادخلوا النار جزاء عصيانهم فانهم يخرجون منها ويدخلون
الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى ولا تبيد اي لا تفنى الجنة ولا النار
كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود فيهما ابدا ولا تموت الحور العين عند
ابي حنيفة بل هن داخلات فيمن استثنى الله بقوله تعالى الا من شاء الله وهما
اي الجنة والنار مخلوقتان الان كما مر مع دليله ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة
ولا باتصال مسافة بين الرائي والمرئي كما مر مع الاستدلال له وانه تعالى ارسل
رسلا مبشرين ومنذرين اولهم آدم صلى الله عليه وسلم ارسل الى بنيه يعلمهم الشرائع
واما ما في حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح عليه الصلاة والسلام انت اول
الرسل فالمراد اول قوم كذبوا وآخرهم اي الرسل عليهم تعالى هو خاتمهم محمد صلى الله عليه
وسلم الذي لا نبي بعده وانزل عليه وعلى الرسل كتبا على بعض انبيائه بين فيها امره
ونهيه ووعده ووعيده آخرها نزولا القرآن وكلها كلام الله وهو واحد

Copyright © King Saud University

وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان القران افضلها
والا فالكلام النفسي واحد لا يتصور فيه تفاضل واما ما ورد في تفضيل بعض السور
والاي فمعناه ان قراءته افضل لما انه انفع لما تضمن او لما فيه اولا من ذكر الله تعالى وتنزيهه
فيه اكثر واشار بقوله لنسخها القران الى انه ناسخ لها تلاوة وكتابة وناسخ لبعض
احكامها وانه تعالى محيط بالخلق فيبعثهم باجسامهم وانه لا يجب عليه سبحانه شي من كل
من الامرين مع دليله ويجب على المكلفين من خليقته محبة الاختيارية للمكتسبين بالنظر
في انعامه بالايجاد والامداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم ويجب شكره على
المكلفين من خليقته وان سوال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض
والصراط كل منها حق كما مر مفصلا واشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى
ابن مريم عليه الصلاة والسلام من السماء وخروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة كما في
سورة النمل وفي جامع الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجلو وجه المومن وتختم انف
الكافر في الحديث وطلوع الشمس من مغربها كل منها حق وردت به النصوص الصحيحة الصريحة
وان الخليفة الحق بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضي الله تعالى عنهم والتفضيل بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله موضحا في محله
والله بالنصب سبحانه نسال من عظيم جوده وكبير منه اي جوده العظيم وانعامه
الكبير وفضله ان يتوفانا على يقين ذلك كله مسلمين له سبحانه ذو الفضل العظيم
والطول العميم وهو سبحانه حسبنا اي محسبنا وكافينا وهو سبحانه نعم الوكيل
ولا حول اي لا تحول ولا طاقة ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا
محمد واله وصحبه وسلم ورضي الله تعالى عن الصحابة اجمعين

تمت النسخة المباركة بعون الله تعالى واحسانه نساله سبحانه ان يفيض
علينا سجال غفرانه ونعوذ بالله وبكلماته وقرانه من الشرك والشك
والكفر والشر وخذلانه ونرجو منه بفضله ان يجيرنا من الشيطان واعوانه
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وكان نسخه
وذلك على يد اضعف العباد راجي الغافر ربه الودود احمد
بن محمد محمود بن السيد [illegible] محمود عفا الله تعالى عنهم
امين في سنة الف وماية وعشرة

١,٢١٤

م٠ش المسامرة شرح المسايرة، تأليف محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن ابي شريف المقدسي، أبي المعالي ٨٢٢-٩٠٦هـ

بخط أحمد بن محمود بن أحمد بن محمود، ١١١٠هـ.

٣٦٤٦ ٩١ق ٢٥س ٥ر٢٠×١٦سم

نسخة جيدة حسنة، خطها نسخ حسن، اوراقها منفرطة، المتن فوقه خط بالحمرة. طبع.

الاعلام ٧: ٢٨١، هدية العارفين ٢: ٢٢٢

١- اصول الدين أ- ابن أبي شريف، محمد بن محمد -٩٠٦هـ ب- الناسخ جـ- تاريخ النسخ د- شرح المسايره لابن همام.

Copyright © King Saud University